





SAGGI

DI

CRITICA E POLEMICA

PER

AUSONIO FRANCHI

—

Parte Prima.

QUESTIONI FILOSOFICHE

—



MILANO

TIPOGRAFIA già DOMENICO SALVI e C. (Direttore Lodovico Bortolotti.)

Via Larga, 19

—

1871

SAGGI DI CRITICA E POLEMICA

Tomo Primo


SPERA

SAGGI

DI

CRITICA E POLEMICA

PER

AUSONIO FRANCHI

Parte Prima.

QUESTIONI FILOSOFICHE



MILANO

TIPOGRAFIA già DOMENICO SALVI e C. (Direttore Lodovico Bortolotti.)

Via Larga, 19

1871

PREFAZIONE

Sotto il titolo di *Saggi di Critica e Polemica* prendo a raccogliere e ristampare una quantità di scrittarelli, che nel corso di parecchi anni andai per la massima parte publicando in varie efemeridi. Una porzione di quelli scritti eran di lor natura così transitorj e fuggevoli, che trascorso il momento e cessato il motivo della loro publicazione, non han più nè anche per lo stesso autore una ragion sufficiente da venir accolti in un libro e raccommandati alla memoria degli studiosi; e quelli io non intendo certamente di rimettere in luce, bensì di lasciare in disparte ed abbandonare all'oblio. Ma altri e per avventura la maggior parte, rileggendoli ancor oggidì a mente riposata, non mi sembrano suggetti alle medesime condizioni; poichè o per la materia che trattano o per la forma in cui la trattano, tengono più del libro che del giornale, e possono riguardarsi come tanti capitoli di qualche opera, che si publicasse a brani e ad intervalli. Il che, del resto, non è un merito, nè un vanto mio particolare; giacchè è il caso di molti e molti scrittori, i quali per elezione o per necessità avendo dato opera a publicazioni periodiche, si risolvettero più tardi a raccogliere insieme que' loro scritti e a riprodurli in serie

più regolari, più omogenee, e nella forma più armonica e metodica di libro. Così avviene generalmente a chi si serve dei diarj o delle riviste non tanto per discorrere degli eventi giornalieri, quanto per discutere questioni scientifiche e letterarie; chè laddove il tema fornito dai primi perde d'ordinario ogni valore co 'l mutare delle circostanze di tempo e luogo, di cose e persone, quello invece somministrato dalle seconde spazia in una regione ideale, dove non arrivano o almanco non regnano le vicissitudini tumultuose del mondo politico; dove si indagano i caratteri immanenti di qualche ordine d' idee, e non li atti fugaci di qualche governo o parlamento; dove però la critica esercita un officio, che ha la misura della sua bontà ed efficacia nelle leggi della verità, della scienza, dell'arte, e non negli interessi d'un uomo, d' una setta, d' una passione. Di quì nasce il divario grandissimo che corre fra certi scritti e certi altri, benchè abbiano tutti la stessa maniera di publicazione: è la diversità della loro natura, che rende idonei li uni e non li altri ad essere raccolti in libri.

Allo stesso effetto contribuisce eziandio un' altra cagione; ed è la diversa tempra d' ingegno degli scrittori. Perocchè non tutti coloro che scrivono qualche giornale sono propriamente giornalisti. Questo genere di letteratura, al pari d'ogni altro, richiede in chi lo cultiva certe facultà e certe condizioni particolari, senza di cui vien meno allo scopo che si prefige. I lettori di un diario non sono per lo più quelli di un trattato scientifico; o se pure sono li stessi, non recano certo le medesime disposizioni nella lettura dell' uno e dell' altro. La lingua, pertanto, lo stile, il metodo, e insomma le doti letterarie, che fanno pregevole e piacevole questo, non

convengono a quello, e viceversa. Ed ecco perchè, eziandio con eguale potenza d'intelletto e ricchezza di sapere, apparisce così diversa l'efficacia degli scrittori, secondo che parlano al Publico con la voce della gazzetta o del libro; e perchè i più valenti giornalisti riescono tanto di rado a comporre una bella e buona opera, quanto i più dotti autori a compilare una buona e bella efemeride.

Io sono alienissimo dal volermi annoverare fra li uni, nè fra li altri; ma sarammi almeno lecito di confessare, che avendo pure scritto parecchi libri e parecchi giornali, mi parve sempre di riconoscere in me maggior insufficienza per questo che per quel genere di scritture, o piuttosto, che non avendo mai saputo acconciarmi alle condizioni letterarie del giornalismo, scrivevo quasi tutti i miei articoli come altretanti paragrafi d'un libro. Laonde in grazia appunto di questo difetto mi riesce ora assai più facile di riunirli in volumi, e di ripublicarli in quella forma che meno disdice all'indole loro propria.

Questi *Saggi*, comprendendo un periodo di parecchi anni, rappresentano la tela ideale, che a mano a mano veniva svolgendosi nella mia mente. Avrei potuto di leggieri cancellare o correggere alcune cose, che non consuonano più con le dottrine da me in seguito professate; ma ho amato meglio di porre sott'occhio al lettore l'andamento stesso de' miei studj, che non di ostentare una perfetta uniformità e identità di pensieri in un sì lungo tratto di tempo. Dire che in età di cinquant'anni io penso in tutto e per tutto come di trenta, equivarrebbe in sustanza a dire, che venti anni di letture e meditazioni, di esperienze e controversie non mi recarono nessun ammaestramento, nessun profitto; che non imparai più

nulla nè da me, nè da altri; e che non ebbi a disingannarmi d'alcun vecchio errore, nè a convincermi d'alcuna nuova verità: il che, per mio avviso, involgerebbe un titolo, non da menarne vanto, ma da sentirne vergogna...... salvo il caso nondimeno di quei fortunati pensatori, i quali si credono e si dicono in possesso della scienza assoluta; poichè costoro soli possono bravamente gloriarsi di non aver mai dovuto mutare d'opinione, non potendo di sicuro aggiungersi nè togliersi nulla ad un sapere compiuto e perfetto. Ma io aborro ancor più da questa presunzione che da quella; perocchè a' miei occhi è un'esorbitanza ancor più madornale il vantarsi di saper tutto che di non aver appreso nulla. Io mi sto contento di procedere a quel modo che mi sembra infinitamente più conforme alla legge della nostra natura. La quale come da un lato non comporta quel grado di cognizione assoluta, che si arrogano certi dogmatici, così dall'altro non tolera nè anche quel grado di assoluta immutabilità, che si appropriano certi altri. Legge naturale della vita mentale, non altrimenti che della vita corporea, è il moto, il quale implicando nella sua essenza un cotal passaggio successivo da uno stato anteriore ad un posteriore, esclude necessariamente anche nell'ordine del pensiero ogni stabilità inalterabile. Ciò che importa si è, che il mutamento non volga in peggio, ma in meglio; ed il moto non porti indietro, ma innanzi; talchè il muoversi e mutarsi del pensiero si risolva in progresso e perfezionamento. A me pertanto cale assai più il far prova di avanzamento negli studj che di immobilità nelle opinioni; e mi consolerò assai facilmente di qualche disonanza che possa scorgersi fra i primi e li ultimi miei scritti, qualora il divario riesca ad un mi-

glioramento, che valga a testificare come io abbia obedito, quanto stava in me, alla legge di evoluzione progressiva, a cui deve conformarsi la mente dell'uomo, sì come la vita dell'universo. Tal è il criterio con cui il benigno lettore vorrà, spero, giudicare questi miei *Saggi*.

Vero è che il criterio del progresso negli studj non è così determinato e fisso da impedire ogni diversità e contrarietà nelle sue applicazioni. Per taluni la prova dell'aver progredito sarebbe ch'io mi fossi discostato dal razionalismo critico e addetto al materialismo con tutte le sue conseguenze irreligiose ed immorali; per altri invece ch'io mi fossi accostato al teismo con tutte le sue dottrine sovranaturali e sovrintelligibili. Ma del giudizio di costoro, i quali, benchè in senso opposto, sono egualmente dogmatici e parziali ed eccessivi, e troppo spesso egualmente fanatici, non ho da darmi gran pensiero, e sono d'avanzo rassegnato alla loro riprovazione. A me sta solo a cuore il suffragio di quelle menti più larghe e comprensive, che non misurano tutto il valore degli studj e degli scritti co'l regolo d'un sistema particolare di dogmatismo; ed apprezzano anzitutto il maggior grado di chiarezza e precisione nel proporre le questioni, l'acume più profondo nel discuterle, il rigore più dialettico nel risolverle; e vogliono sopratutto che si abbraccino le moltiplici condizioni e relazioni dei principj impugnati o sostenuti, che si proceda via via nelle confutazioni e nelle dimostrazioni, nelle censure e nelle lodi, con una critica più savia e circospetta, con un metodo più sicuro ed efficace, con una ragione più luminosa ed elevata, con un sentimento più equo e generoso.

Io sono lontanissimo dal supporre nè anche per sogno di aver adempito da parte mia a tutte queste leggi e con-

dizioni di progresso letterario: voglio dire soltanto che tale mi sembra il criterio da applicarsi a questo genere di fatti, e che ad esso io sottometto di buon grado le cose mie, come di esso mi valgo nel portare giudizio degli studj e delle opere altrui. Che anzi l'ho adoperato pure con me stesso; e in una lettera, che chiude la prima parte di questi *Saggi*, troveranno i lettori confessato apertamente un difetto generale e capitale della critica, onde erano informati i miei primi scritti, cioè un indirizzo parziale, unilaterale, tutto rivolto ad un polo del pensiero, e quindi troppo alieno dall'altro; tutto fisso in un estremo delle questioni, e perciò poco schivo dell'altro. Non a scusare, bensì a spiegare quel difetto o vizio che voglia dirsi, mi convenne rammentare l'indole affatto speciale della scuola da cui ero uscito, e della società in mezzo a cui mi trovava. Ed ora siami concesso di ricordare un'altra circostanza, che contribuì sopratutto a farmi in tempo ritrarre il piede da quella via, e dirizzare lo sguardo ad una meta più alta, ad una regione più serena.

Quasi tutti li scritti quì raccolti appartengono ad un periodo di studj, in cui della filosofia tedesca io sapeva quel tanto che se ne potea conoscere di seconda mano, da alcune traduzioni, cioè, italiane e francesi, o da esposizioni particolari che ne avean fatte scrittori francesi e italiani. Ma surti anche tra noi alcuni valenti e ardenti banditori dell'hegelianismo, e datisi a magnificarlo come una nuova e perfetta filosofia, come la scienza assoluta dell'uomo, del mondo, di Dio, di tutto il passato e il presente e il futuro, di tutte le idee e le cose, reali e possibili, contingenti e necessarie, finite ed infinite, temporanee ed eterne, ecc., ecc., fui preso anch'io da una brama irresistibile di poter vedere con li occhi miei tante ma-

raviglie, e bearmi nella contemplazione di quella piena ed intera verità, che avevo cercata sempre, e non trovata mai. E benchè avessi già varcato il *mezzo del cammin di nostra vita*, non ricusai di sobbarcarmi all'improba fatica di apprendere da per me tanto di lingua tedesca che potesse bastarmi a leggere le opere de' filosofi. Or quella lettura non mi rivelò nulla di ciò che su la fede degli apostoli hegeliani io m'aspettava: tutta quella ebrezza speculativa, che per opera di Fichte, Schelling, Hegel agitò, affascinò nella prima metà del nostro secolo la studiosa Germania, mi riuscì non mica un evangelio, ma una babele della filosofia; non già una costruzione della scienza assoluta, ma un assoluto pervertimento della ragione e della coscienza, cioè un'assoluta distruzione d'ogni realtà della conoscenza e d'ogni conoscenza della realtà; insomma, l'instaurazione d'una nuova sofistica. Sarà colpa del mio debole ingegno, che non sa levarsi alla speculazione dell'Assoluto; sarà quel più e peggio che si voglia; ma io narro semplicemente un fatto mio, e nulla più. Adunque per rispetto alla filosofia teoretica o pura lo studio degli autori, in cui suole personificarsi a' dì nostri il genio speculativo della Germania, fu per me una pretta delusione, la quale incominciò a rendermi più sopportabile il dogmatismo de' nostri metafisici, siccome quello che a petto dell'idealismo tedesco può dirsi ancora un modello di dottrina razionale. Ma per buona ventura non tutti i pensatori tedeschi s'abbandonarono a quella corrente, a quella vertigine trascendentale; e mentre i dottori dell'Assoluto vaneggiavano e farneticavano dell'io che genera il non-io, e dell'essere che è generato dal non-essere, un'eletta schiera di dotti attendeva a studiare l'uomo e il mondo nella realtà della natura e della storia;

e tacendo di tante altre scienze nuove o rinovate, che sono frutto delle loro indagini, per toccare di quelle soltanto che hanno più dirette ed intime attinenze co'l nostro tema, essi inauguravano quel nuovo genere di studj storici e critici, che in breve tempo sparsero tanta luce su tutti li elementi e tutti i momenti della vita dell'Umanità; e che applicati particolarmente ai sistemi filosofici e ai dogmi religiosi di ogni età e di ogni paese, giovarono infinitamente più che tutte le tenebrose e prestigiose speculazioni dell'Assoluto a chiarire ed accertare l'essenza, il fondamento, il valore della filosofia e della religione; le cause, le condizioni, le leggi del nascere, fiorire, declinare, alterarsi, trasformarsi di entrambe. Così, se non mi venne trovato nei filosofi di Germania quel che io me n'era ripromesso, rinvenni pure ne' suoi storici e critici quello ch'io non m'attendeva, ed assai più di quanto avrei potuto mai desiderarmi.

Or queste per me nuove discipline, come da una parte diedero un indirizzo più largo a' miei studj, così dall'altra mi portarono a riconoscere quel carattere troppo parziale ed esclusivo, che avea generalmente, come testè ho notato, la critica da me in addietro adoperata. Non già che m'apparissero falsi i principj e i canoni che l'avevano diretta; ma ve n'erano altri non meno veri e reali, di cui conveniva pure tener conto; e concertando questi con quelli doveva eziandio la critica menare ad altre conclusioni. Mi basti accennare le due questioni capitali, che compendiano in sè quasi tutte le altre: nell'ordine filosofico la critica dei sistemi di metafisica, e nell'ordine religioso la critica dei dogmi del cristianesimo. Per me era stata tutta negativa la prima; poichè quella metafisica si riduceva alla dottrina communemente allora pro-

fessata nelle nostre scuole, che in sustanza differiva poco o punto dalla scolastica; e la ragione, messa alle prese co' teoremi di quell'ontologia, cosmologia, psicologia semiteologica e semipoetica, non aveva altra uscita legitima che quella di mostrarne la falsità. E parimente tutta negativa era stata la seconda; poichè quel cristianesimo consisteva negli articoli di fede, in cui catolici e protestanti ripongono l'essenza della loro dottrina divinamente rivelata; e là ragione, posta di fronte a quei simboli relativi tramutati in dogmi assoluti, non aveva altro cómpito legitimo che quello di provarne l'assurdità. Ma la scuola tedesca con le sue investigazioni storiche e critiche nel campo della filosofia e della religione pervenne a mettere in chiaro ed in sodo, che la metafisica scolastica non è tutta la metafisica, nè il cristianesimo simbolico è tutto il cristianesimo; onde negati i teoremi vulgari dell'una non è già distrutta la metafisica, come negati i dogmi tradizionali dell'altro non è già soppresso il cristianesimo.

Perocchè, in primo luogo, sopra la metafisica de' sistemi particolari ed arbitrarj v'ha quella che ha la sua radice perenne e indefettibile nello spirito umano, ed è una condizione naturale e necessaria del pensiero, una funzione immanente ed integrale della ragione, un postulato e fattore universale della scienza, in quanto che ha per officio d'indagare e determinare i primi principj della cognizione in genere, e quindi le leggi supreme del subjetto conoscitivo e dell'objetto conoscibile, e le relazioni fondamentali dell'uno con l'altro così nel mondo sensibile come nell'intelligibile, così nel giro dell'esistenza fisica come della coscienza morale. Or da questa metafisica non può emanciparsi nessuna filosofia, nessuna cri-

tica; giacchè pur negandola si afferma; onde i positivisti, i materialisti, i naturalisti, li atei, li scettici, ecc, quanto più s'affannano a disbrigarsene, tanto più vi s'invilup- pano; e mentre protestano di volerla sterminare e si lusingano di averla sterminata dal mondo, concorrono anch'essi in realtà a rassodare ed ampliare il suo impero. A certi sistemi, a certi principj metafisici ne oppongono altri, che loro malgrado sono pur metafisici egualmente: la natura, la materia, la forza, la vita, la causalità, il fato, il caso, ecc., a cui essi ricorrono con tanta fiducia, non sono forse entità così trascendenti ogni percezione ed esperienza sensibile, come lo spirito o l'anima, la divinità o la providenza, da cui aborrono cotanto? Finchè adunque la critica cerca di abbattere i sistemi metafisici, in cui non riconosce i caratteri della verità e della scienza, ha ragione e adempie fedelmente al debito suo; ma quando va più oltre, ed estende le sue conclusioni negative alla metafisica stessa, ha torto, ed eccede temerariamente i limiti del suo potere; chè quella negazione si risolve in un sistema non meno dogmatico d'ogni altro. Per abolire davvero la metafisica occorrerebbe o togliere alla mente umana la facultà del sovrasensibile, o darle la comprensione dell'infinito. Provedano dunque in prima a questa riforma diminutiva o aumentativa dell'Umanità; e poi tentino pure a lor piacimento quella correzione della filosofia.

Parimente, in secondo luogo, sopra il cristianesimo dei dogmi simbolici e mitici v'ha quello che è un portato naturale e regolare della storia, un produtto spontaneo e successivo dell'incivilimento, una forma della vita morale e sociale che segna il passaggio e il progresso dall'èra antica alla moderna. Il suo fondamento è

quella fede che costituisce la religione, non qual divina rivelazione di misteri sovranaturali e sovrintelligibili, bensì qual funzione eminentemente propria della coscienza umana, inquanto è sentimento e ragione insieme. La sustanza de' suoi dogmi sono quelli ardui e solenni problemi, che travagliano senza posa la mente e il cuore dell'Umanità, e di cui cercano perpetuamente in vario modo una soluzione tutte le religioni e tutte le filosofie: dogmi, che presi secondo la definizione letterale e materiale de' catechismi, hanno evidente l'impronta mitologica e favolosa di tutte le antiche rivelazioni; laddove interpretati secondo lo spirito originario del loro contenuto, significano i principj ideali e morali, che diressero la trasformazione del mondo pagano in mondo cristiano. Che dunque la critica neghi la realtà storica e il valore dottrinale di quel cristianesimo celeste e leggendario, onde s'appaga una teologia superstiziosa e si diletta una credenza cieca, sta bene; ma che trascorrendo dalle formule simboliche dei dogmi al loro contenuto sustanziale, pretenda la critica di negare assolutamente ogni valore ed ogni realtà a quel cristianesimo tutto umano e naturale, che è l'anima d'un sì lungo e sì fecondo periodo nella storia della civiltà, gli è un portare la negazione troppo al di là de' suoi giusti confini; gli è un negare nel cristianesimo, non più una forma speciale e accidentale dello spirito religioso, ma l'elemento essenziale ed universale della stessa religione. E poichè la religione è un carattere specifico dell'Umanità non altrimenti che l'arte, la scienza, la morale; il negarla equivarrebbe ancora a mutilar la natura umana: impresa che sarebbe troppo rea, se non fosse troppo assurda. Laonde come la critica filosofica ha ogni ragione contro de' sistemi me-

tafisici, ma non contro della metafisica in sè stessa; così la critica religiosa ha ogni diritto contro dei simboli cristiani, ma non contro dello stesso cristianesimo; poichè in fondo a questi simboli, come a quei sistemi, v'ha un principio, una condizione, una legge dell' Umanità, che la critica, se vuol essere ragionevole e non sofistica, dee mantenere e rispettare al pari d'ogni altro fatto o dato primitivo della natura in ogni ordine di cose.

Con tali dichiarazioni potrà il lettore agevolmente supplire ciò che ora mi sembra mancante nella polemica di questi *Saggi;* nè io avrò mai a pentirmi d'aver fatta la critica della mia critica, ov'egli possa ravvisarci un qualche avanzamento negli studj, e qualche prova d'un amore non ozioso della verità e d'un culto non affatto sterile della filosofia.

Milano, luglio 1871.

—

PARTE PRIMA

QUESTIONI FILOSOFICHE

LA RAGIONE[1]

PROGRAMMA.

Ai nostri amici, che in nome della patria e della libertà c'invitano ad intraprendere la publicazione periodica d'un foglio, il quale cooperi, secondo la tenuità delle nostre forze, alla diffusione delle dottrine d'una filosofia religiosa, politica, e sociale, che valga ad educare una generazione più culta, più virtuosa, e meno infelice della nostra; noi dobbiamo innanzi tutto una franca dichiarazione di principj ed una sincera professione di fede. Quando essi conoscano quali sieno le intenzioni che ci muovono, le idee che ci dirigono, e le dottrine che ci studieremo di propagare, potranno decidere se l'impegni, che noi assumeremmo verso del Publico, sieno conformi al loro divisamento; se il posto, che noi prenderemmo nell'arena della stampa, risponda al loro desiderio; e se la bandiera, che noi vorremmo levare, sia quella che cercano anch'essi di sostenere, e intorno alla quale amerebbero di vedere fraternamente raccolti e riuniti tutti i figli d'Italia.

Il nostro programma si può compendiare nei tre sommi capi, che rappresentano i tre ordini generali della vita umana: il *Religioso*, il *Politico*, ed il *Sociale*.

[1] *Foglio ebdomadario di Filosofia religiosa, politica, e sociale*, Anno I. Tomo I, N. 1. — Torino, 21 ottobre 1854.

I. La religione ha la sua radice immortale nel sentimento dell'infinito, e riceve la sua esplicazione successiva co 'l progresso dei tempi e con l'incivilimento delle nazioni. Questo sentimento, tradutto in idee, genera la parte dogmatica e speculativa della religione; e tradutto in azioni, costituisce la sua parte pratica e civile. Sotto il primo aspetto la religione è un sistema di credenze; e sotto il secondo è un sistema di instituzioni.

Ora, come sistema di credenze, la religione è un simbolo, che noi, ammaestrati dalle continue lezioni della storia, e fedeli al principio universale di progresso, riconosciamo suggetto ad una trasformazione perpetua, la quale mira sempre a coordinare e ragguagliare le idee religiose con le dottrine scientifiche. Pertanto un simbolo cessa di essere la religione di un'epoca, quando la coscienza commune abbia preso a governarsi con altri principj. Ma i principj, che reggono tutta la società moderna, non sono più i dogmi sovranaturali e li oracoli misteriosi di qualche rivelatore; bensì le leggi naturali dell'Umanità, di cui unico criterio è la ragione, unico interprete la scienza. Il secolo nostro adunque è razionalista; razionali sono le credenze, in cui si fonda ed a cui si inspira la civiltà presente; il razionalismo è la fede nuova dei popoli, la religione intima dei cuori; e dev'essere per l'avvenire il solo culto publico degli individui e degli Stati.

E come sistema d'instituzioni, la religione è un ordine di diritto privato, ed esige la libertà medesima che l'arte e la scienza. Il credente, come l'artista e lo scienziato, non dipende moralmente fuorchè dalla convinzione individuale; e non deve render conto della sua professione religiosa fuorchè alla coscienza ed alla ragione sua propria. Egli è dunque ingiusto e tirannico ogni ingerimento dell'autorità e della forza governativa nelle cose di religione. Il governo può e deve proteggere egualmente tutti i culti, che al cittadino piacia di professare; ma non ha dovere, nè diritto di imporne, di stipendiarne, o di farne comunque prevalere alcuno a preferenza di alcun altro. La sola religione dello Stato vuol essere la

giustizia; e le sole relazioni, ch'esso può avere con una chiesa qualunque, sono quelle di polizia. Noi perciò promoveremo con tutti li sforzi, che le leggi ne consentono, la separazione totale ed assoluta dello Stato dalla Chiesa.

Deplorando profondamente le assurde restrizioni, che un sistema di mezza libertà ci prescrive nelle discussioni religiose, faremo quanto sta in noi per affrettarne la riforma, che l'opinion publica oggimai ha proclamata giusta, utile, e necessaria. Che se fratanto non potremo esprimere tutto il nostro pensiero, noi però non diremo nulla che repugni ai nostri principj ed alle nostre credenze. Anzichè mentire, noi taceremo; e dove lo Statuto chiude la bocca alla verità, non saremo noi quelli che l'aprano alla menzogna.

II. La politica determina i rapporti della nazione co'l governo, e delle varie nazioni fra loro. Questi rapporti noi li deduciamo da una sola ed unica fonte: il diritto naturale; e li formuliamo tutti in una parola: democrazia. Indagando su la scorta della ragione l'organismo costitutivo della società, egli si fa manifesto quanto sieno iniqui e rovinosi tutti quei privilegj, che solevano mascherarsi co'l titolo di diritti. È nostro debito adunque di combatterli, e li combatteremo. Tolti via i privilegj, qual base rimane alla società? La giustizia. E dai sacri dettami della giustizia noi deriviamo il principio della sovranità nazionale, e l'instituzione del potere elettivo; sicchè il governo non ha da esser altro che il mandatario della nazione, e quindi temporaneo, revocabile, e sindacabile di tutti i suoi atti al tribunale permanente e inamovibile de' suoi elettori. Dove si verifichino queste condizioni, regna libertà; dove ne manchi alcuna, despotismo.

E siccome questi principj son veri e giusti, non in virtù di qualche prerogativa accidentale d'un popolo, bensì per sè stessi ed in virtù della propria intrinseca evidenza; così noi li invochiamo e propugniamo non solo per la patria nostra, ma ancora per tutti i popoli; chè tutti ci sono fratelli. No, noi non faciamo della democrazia un nuovo privilegio a benefizio dell'Italia, della Francia, o d'altro paese; ma ne fa-

ciamo la costituzione legittima ed organica di tutte le civili società, fra le quali dee pure esistere un santo vincolo di associazione e di reciprocanza; altrimenti l'Umanità non sarebbe più un solo corpo morale, sarebbe una moltitudine informe di membra, disgregate e disperse per l'infinito oceano del tempo e dello spazio. Adunque indipendenza, libertà, sovranità di ciascuna nazione ne' suoi rapporti interiori; unione, solidarietà, fratellanza delle nazioni fra loro: ecco la nostra politica. Per noi la legge fondamentale, che presiede ai destini del genere umano in tutti i suoi gradi di sviluppo e di perfezionamento, è l'*Associazione;* la quale da prima compone li individui nella *Famiglia;* poi aggrega le famiglie nel *Commune;* concentra i communi nella *Nazione;* e affrattella le nazioni nell'*Umanità.*

III. Le questioni che si riferiscono all'ordine sociale, sono oggidì le più importanti, e insieme le più difficili e complicate. I nemici del popolo, padroni del suolo e del denaro, che menano agiata e deliziosa la vita, levarono un grido d'orrore contro qualsiasi disegno di riforma a pro del ceto povero e lavorante; ed appellarono con ridicoli clamori ai diritti inviolabili della proprietà e della famiglia, per iscongiurare lo spettro minaccevole del socialismo. Noi per altro non ci lasciamo spaventare dai nomi, e badiamo alle cose. Ora chiunque osservi le presenti condizioni della società con animo retto e leale, che cosa vede? Vede, che vi domina una ineguaglianza di beni tanto enorme e disonesta, che non è possibile concepirla come instituita e prescritta dalla natura e dalla giustizia. Vede, che quasi tutti i doveri pesano su i molti, e quasi tutti i diritti privilegiano i pochi. Vede, che non solamente il benessere del corpo, ma eziandio la vita dell'intelletto e del cuore ai più riesce impossibile; ed è un monopolio di coloro soli, a cui la fortuna concede e tempo e modo da potersi educare. Chi dunque oserebbe negare la necessità delle riformi sociali? X

La neghino quelli sciagurati, che credono perpetuo, indeclinabile il regno della forza e dell'iniquità su la terra; noi

abbiam fede nella dilatazione continua, indefinita del bene e del diritto. Non siamo certamente ottimisti; non vogliamo disconoscere l'esistenza del male: ma neghiamo la sua necessità, la sua immutabilità assoluta; neghiamo quella sua origine semidivina, onde parecchie mitologie volean farne un cotal fatalismo, al quale dovesse l'uomo ciecamente rasseguarsi e soggiacere per sempre. Il male è condizion nativa degli enti finiti, perchè essenzialmente imperfetti; ma è pur la condizione della loro perfettibilità progressiva, che rende, non che possibile, obligatorio uno sviluppo via via maggiore di tutti li elementi della loro natura. Il dovere del perfezionamento implica perciò un'eliminazione graduata dei mali, che impediscono o ritardano all'uomo il conseguimento del suo fine. Primeggiano fra questi mali l'ignoranza e la miseria; dunque l'individuo ha diritto ai mezzi da potersene liberare; e la società ha l'obligo di studiare ed attuare le instituzioni più efficaci, se non ad abolirli, a mitigarli almeno di mano in mano ed attenuarli in guisa, che l'instruzione e l'agiatezza si diffundano in maggior copia, ed aumenti sempre il numero dei cittadini, che ne possano partecipare e godere. Nè perciò fa mestieri di metter mano a violenze, di ricorrere a spogliazioni, d'inaugurar l'eguaglianza d'un communismo ingiusto, selvaggio, impossibile; basta solamente che i legislatori adottino per sistema di governo l'amore del popolo, e non la paura; e che il potere s'incarni nella ragione, e non nella forza.

È socialismo codesto? E noi ci rechiamo a dovere e ad onore di confessarlo, noi siamo socialisti. Non abbiamo verun sistema preconcetto ed esclusivo da patrocinare; non siamo partigiani risoluti e fanatici d'una formula, anzichè d'un'altra; ma professiamo di gran cuore il principio, che informa, ed anima, e promuove il socialismo, perchè è un sentimento generoso, perchè è una legge morale, perchè è il primo articolo della religione umanitaria, a cui il nostro secolo anela con irresistibile impulso. E che? i popoli si pascono forse di belle astrazioni? o forse i poveri si sfamano ruminando tra

loro i dolci nomi di patria, di libertà, di gloria, di martirio? Per emendaro, migliorare, ingentilire il popolo, conviene provedere innanzi tutto a' suoi bisogni, e soccorrere a' suoi patimenti. Chè l'uomo non è gratuitamente malvagio; e la moralità publica non indugierà a far lieta e felice la terra, quando la società venga ordinata in guisa, che nessuno abbia da luttare fra la coscienza e la necessità, fra il dovere e la fame. Il dualismo dello spirito e del corpo era un mito delle vecchie tradizioni, a cui la ragion moderna, ammaestrata dalle scienze fisiologiche, economiche, e morali, non presta più fede. L'uomo è uno, e non due: le regole dell'igiene ed i precetti dell'etica importáno egualmente alla sua vita.

Di tre termini adunque consta il nostro programma: esso è Razionalismo, Democrazia, e Socialismo: termini, che noi racchiuderemmo volontieri in un solo, poco usato finora tra noi, ma già assai vulgare in Allemagna: *Umanismo*. È questo l'ideale, che noi vagheggiamo: ideale, antico nella sua sustanza come un instinto del cuore, e moderno nella sua formula come un trovato del pensiero: ideale, che esprime il risultato dinamico e il conseguente logico, legitimo di tutta la civiltà europea; ed è per l'età nostra ciò, ch'era nel secolo XVIII la *Filosofia*, nel XVI la *Riforma*, nel medio evo il *Catolicismo*, e nel primo periodo dell'êra cristiana l'*Evangelio*.

Vero è, che dall'ideale alla realtà corre un gran tratto; nè l'entusiasmo della nostra fede è così cieco da lusingarne, che basti la parola di pochi educatori e l'opera di pochi giorni a trasformare li uomini in angeli, e la terra in paradiso. Faciam noi la nostra parte; le generazioni future la proseguiranno; l'eterno avvicendarsi dei secoli la compirà. Ma se noi non possiamo far tutto, non dovremo dunque far nulla? La via, che dal male conduce all'ottimo, è una serie progressiva di miglioramenti, che non ha limiti determinati. Percorriamone tutti quella porzione, che si confà meglio con le forze proprie di ciascuno; e avremo adempito degnamente alla nostra missione.

Da questi principj apparisce, come noi ci separiamo e da quel gretto municipalismo, che restringe tutta l'Italia nel Piemonte; e da quell'esaggerato patriotismo, che riduce tutta l'Umanità all'Italia. Ah! l'amor della patria, e di una patria che si chiama Italia, ferve ben ardentissimo nelle anime nostre; ma non sì, che ci renda mai egoisti ed ingiusti verso le altre nazioni. Come il Piemonte non è che una provincia d'Italia, così l'Italia non è che una provincia d'Europa ed un commune della Terra. Ora se all'interesse municipale dee sovrastare l'amor patrio, l'amor patrio dee pure subordinarsi al bene universale dell'Umanità. Noi dunque avremo a cuore tutti l'interessi del Piemonte, senza però dimenticare giammai, che oltre il Ticino e la Magra, e giù lungo le falde dell'Apennino e le due rive del mare si estende la sacra terra della stessa patria; e gemono popoli, che han commune con noi la stessa lingua e lo stesso diritto, che formano insieme con noi una sola nazione, ed a cui, finchè non suoni l'ora di porgere il soccorso del braccio fraterno, dobbiamo pur sempre il conforto della fraterna parola. E difenderemo parimente la santa causa d'Italia, senza però denigrare nè calunniare nessun altro paese; non faremo dispute nè di primati, nè d'iniziative; e metteremo in commune con tutti i popoli speranze e timori, gioje e lutti, vittorie e sconfitte. Il cristianesimo, rettificando le idee della civiltà pagana, aboliva la qualificazione di *barbari*, con cui vituperavasi chiunque non fosse cittadino greco e romano; e l'umanismo, esplicando l'idea della civiltà cristiana, deve alla sua volta sopprimere il titolo di *stranieri*, con cui s'aborre chiunque è nato sotto di un altro cielo, e parla un'altra favella. Riserbiamo il nome di barbari e di stranieri alla sola razza d'animali che ne sian degni: ai tiranni!

Questa professione di fede religiosa, politica, e sociale è contenuta nel titolo stesso, che poniamo in fronte al nostro foglio, quando la *Ragione* si prenda, non già nel senso parziale e ristretto delle scuole, ma in quello assai più largo e profondo del linguaggio popolare. Perocchè due sono li attributi essenziali e li elementi primitivi, che costituiscono pro-

priamente la natura umana: uno spontaneo ed instintivo, l'altro riflesso e libero. Il primo fornisce alla vita dell'Umanità la materia e il movimento; il secondo, la forma e la direzione. Quello è il sentimento, questo la ragione. Per noi adunque la ragione non può andar disgiunta dal sentimento, nè il sentimento dalla ragione; poichè sono due forze così intrinsecamente combinate, che l'una è sostegno e complemento necessario dell'altra; onde e nell'esistere e nell'operare sono affatto inseparabili. Il Vero, il Bello, il Bene, l'Infinito sono ad un tempo instinti e concetti, sentimenti dell'animo e teoriche della scienza. Noi però detestiamo quella fredda e scarna filosofia, che sacrifica il cuore all'intelletto; e che per ispiegar l'uomo comincia a mutilarlo, e finisce con ridurlo ad una machina da sillogismi. Un intelletto senza cuore non ci rappresenta la filosofia, la realtà, la vita, ma una sofistica, un'astrazione, una chimera. Laonde quella ragione, che noi assumiamo per nostra bandiera, involge nel suo concetto la armonia delle idee co' sentimenti: armonia, in cui si conciliano, s'accordano, s'immedesimano il pensiero e l'amore, il raziocinio e la poesia.

Tal è la legge naturale della cognizione. Non ignoriamo, che la scienza in molte e gravi questioni non è ancor giunta a tradurre in una teorica razionale l'impulso e la voce immediata della coscienza; ma l'ignoranza di una causa non c'indurrà mai a disconoscere l'evidenza di un fatto; e noi abbiamo tanta fede nella rettitudine e nella sapienza della natura, che non esiteremo punto a subordinare le rigide esigenze della dialettica alle nobili inspirazioni dell'anima. Quando noi pertanto invochiamo la ragione qual unica maestra ed unico criterio della verità in tutti li ordini così scientifici, come civili, intendiamo non già esclusivamente il raziocinio, sibbene tutti li elementi naturali della conoscenza umana; e quindi l'induzione insieme con la deduzione, le testimonianze del senso con le argumentazioni della logica, i documenti della storia con le rivelazioni del cuore, le lezioni della pratica co' i lumi della speculativa, l'entusiasmo

della fede co 'l senno della esperienza. Insomma, contraponiamo la ragione, non ad alcuna facultà particolare dello spirito, ma solo all' autorità positiva, sovrumana, infallibile di qualche individuo, e alla rivelazione materiale, personale, immutabile di qualche Dio; contraponiamo la ragione come principio e criterio naturale, intelligibile, all' autorità come criterio e principio sovrintelligibile e sovranaturale.

Il programma, che abbiamo delineato, ci apre un campo così vasto e così vario, che potremo conciliare tutto il rigore delle dottrine con la massima larghezza d' opinioni, ed accoppiare l' utile al dilettevole, temperando la gravità della scienza con qualche fiore dell' arte. E però mentre la materia principale delle nostre discussioni sarà costantemente la filosofia sociale, politica, e religiosa, cercheremo pure a quando a quando di render popolari con le forme del dialogo e del racconto le conclusioni e i risultati de' nostri studj. E se l' ingegno secondi il buon volere, con cui poniam mano all' ardua impresa; se non ci venga meno il consiglio degli amici ed il favore del Publico, noi non risparmieremo fatica alcuna per ottenere l' intento, che ci siam proposti, di somministrare co 'l nostro foglio qualche pagina modesta alla nuova Enciclopedia, in cui si travaglia il cuore non men che la ragione del secolo XIX.

ALCUNI SCHIARIMENTI.[1]

Alla publicazione del nostro programma taluni ci furono cortesi di qualche osservazione, che non dobbiamo lasciar correre inavvertita. Il miglior pegno di gratitudine, che possiamo offrir loro, ci sembra quello di esporre francamente i dubj e le difficultà ch' essi ci manifestavano, e di trarne ar-

[1] N. 2. — 28 ottobre 1854.

gumento per chiarire meglio le intenzioni e le ragioni dell' efemerido, che abbiamo intrapresa.

— L'opera vostra, ci scriveva un egregio patriota, è grandemente a lodarsi per la materia e per il fine; tuttavia chi saprà comprenderla? Della minima parte del popolo intelligente una minima parte; perchè dà nell' astratto e nel trascendente. Ora la indipendenza nostra non può conquistarsi che in uno co' quattro quinti, allorchè la somma dei loro dolori susciterà in essi il coraggio e la passione del martirio. Che se tutta Italia surgere non potesse a libertà, prima che ragione la facesse persuasa, oh! noi sarem morti da lungo tempo, quando spunterà il giorno della redenzione. —

Giusta è l' avvertenza; ma non vediamo qual altro rimedio possa efficacemente opporsi al male, che si deplora. Se il coraggio e la passione bastano a fare dei martiri, valgono forse a fondare degli Stati? Se la scuola del dolore basta a provocare una sommossa, giova forse ad instituire una nazione? O come mai è possibile, che una rivoluzione s' effettui e si compia nell' ordine politico e sociale, se prima non s' è fatta nel pensiero e nella coscienza de' cittadini? Li atti esterni dell' uomo non sono forse l' espressione, o quasi l'eco de' suoi atti interiori? E che altro sono i fatti, se non la forma sensibile, la rappresentazione storica delle idee? Se dunque non precedono le idee, com'è egli mai possibile che succedano i fatti? Oh! no, l' Italia, come ogni altro popolo oppresso, non potrà surgere a libertà, finchè la libertà non sia divenuta idea, credenza, religione dominante dei cittadini, vale a dire, finchè la ragione non abbia persuaso e convinto la maggior parte della necessità estrema, indeclinabile, di rendersi liberi e indipendenti.

La causa della libertà non è dunque altro, in sustanza, che un problema di educazione. Or all' educazione nazionale si può cooperare in mille modi; in tanti, cioè, quanti sono i gradi dell' insegnamento e li oggetti della conoscenza; onde vi coopera del pari chi s' ingegna a propagare l' instruzione elementare e pratica, e chi la superioro e speculativa. Certo

noi riconosciamo di buon grado, far opera savia e santa quella parte della stampa, che studiasi di spezzare il pane dell'intelletto al popolo; e cogliendo il destro degli avvenimenti quotidiani, ammonirlo dei suoi bisogni più urgenti, dei suoi diritti più conculcati, eccitarlo all'odio de' suoi oppressori, infiammarlo d'amore alla patria, e raccommandargli di tenersi pronto alla sua chiamata. Ma ciò non basta; e tutto l'eroismo del popolo su i campi di battaglia rimarrebbe sempre infruttuoso, qualora nel ceto più culto non fosse già commune una dottrina, capace d'incarnare nelle instituzioni e nelle leggi quella libertà, che a prezzo di sangue si fosse conquistata. Laonde, quanto a noi, abbiam tolto a cultivare specialmente le scienze filosofiche:

1.° Perchè son quelle, a cui avevamo indirizzato i nostri studj, e di cui però ci arrischiamo a trattare con minor peritanza.

2.° Perchè ci sembrano le più neglette in Italia, massime per ciò che riguarda le applicazioni della filosofia alle dottrine religiose e sociali.

3.° Perchè noi le crediamo, fra tutte le scienze, quelle che possono e devono esercitare un'azione più diretta, più immediata ed efficace su la coscienza nazionale, e contribuire così maggiormente all'emancipazione intellettuale e morale d'Italia.

Nè pretendiamo con ciò di sostenere, che la rivoluzione non abbia a farsi, se non dopo che tutti saran divenuti filosofi; giacchè sarebbe un diferirla non solo dopo la nostra morte, ma dopo la morte eziandio di tutte le generazioni, che porteranno il nome di umane. Vogliamo dire soltanto, che siccome a capo della rivoluzione deve star sempre il ceto più intelligente ed instruito, il quale muova e diriga le braccia del popolo; così all'intelligenza ed all'instruzione di quel ceto dee presiedere la filosofia, cioè una dottrina religiosa, politica, e sociale, che della indipendenza e libertà abbia fatto un sistema ed una scienza, prima che ne facia la rivoluzione una bandiera ed un grido di guerra.

— Voi errate, altri ci disse, nella scelta dei mezzi. Come potete volere o sperare uno scopo, senza prendere la sola via, che può condurvi? Il vostro sistema non riescirà che a fare il vuoto intorno a voi, a scoraggiare, a dividere i vostri naturali alleati. E non è così, che si fa la guerra. Il vostro programma è già per sè un errore imperdonabile; poichè mostrate le carte agli avversarj, che nascondono le loro: il che è un dar loro un gran vantaggio. —

Se è un errore l'esprimere francamente le proprie idee, ed aprire lealmente l'animo proprio così agli amici, come agli avversarj, certo, lo confessiam di leggieri, noi abbiamo errato, e continueremo ad errare senza speranza d'emenda. Per noi, l'unica e sola via da scansare codesto errore sarebbe il silenzio; chè l'arte di parlare senza spiegarsi, o di non ispiegarsi che a metà, ed a forza di giri, di figure, d'enigmi, noi non solamente l'ignoriamo, ma ci sentiamo assolutamente inetti ad apprenderla giammai. Quel che abbiamo imparato dalla logica si è, che le questioni vogliono essere proposte in termini chiari e precisi; e che sì per impugnare, e sì per difendere una tesi, conviene formularla netta ed esatta, onde non v'abbia luogo ad equivoco, ad anfibologia d'alcuna sorte. Altrimenti si corre il rischio di disputare eternamente senza intendersi mai; e non si può cavare nessun costrutto dalla controversia, perchè non si può mai accertare positivamente chi abbia ragione, e chi torto.

A quest'officio appunto noi cercammo di adempiere con un programma, in cui ognuno potesse leggere senza ambagi e senza misteri la nostra professione di fede; ed ognuno vedesse, quali dottrine pigliamo a propugnare, quali a combattere. Così ci parve che fosse ben delineato il campo, e per l'attacco e per la difesa, per noi e per li oppositori. Ciò non è, per nostro avviso, un mostrare le carte a chi nasconde le sue, dacchè le discussioni razionali non sono un gioco nè di mano, nè di sorte; egli è piuttosto un mostrare le armi, con cui scendiamo a luttare: mostra, che fu e sarà sempre la prima legge d'una contenzione leale ed onorata.

La *Ragione* non è, nè vuol essere un partito; non ha però mestieri di quella tattica, in cui i partiti s'avvolgono con tanto studio ed artifizio per abbattersi a vicenda, per celare i proprj disegni, per eludere quelli degli avversarj, per iscongiurare un pericolo, per profittare d'un'occasione. Un solo scopo ci sta dinanzi: la verità; un solo mezzo noi conosciamo per conseguirlo: la ragione; un solo pericolo, un solo danno abbiam da temere: l'errore; e quindi la sola tattica, di cui possiamo e dobbiamo valerci contro i nostri nemici, si è quella della critica nell'impugnare le loro dottrine, e della dialettica nello stabilire le nostre: critica e dialettica, atte a contraporre i raziocinj ai sofismi, la verità all'errore. E quando noi siamo giunti a far conoscere un errore, perchè venga fuggito; o una verità, perchè sia abbracciata, il cômpito nostro è finito, l'intento ottenuto: ad altri lasciamo volontieri la cura e la gloria di mettere in pratica le teorie, e di effettuare negli ordini e negli instituti sociali quelle dottrine, che la scienza avrà chiarite e dimostrate. Sarà l'officio degli uomini di Stato, degli uomini politici, pratici, positivi, o con qual altro nome vogliono chiamarsi: a loro non mancherà la perizia della tattica e della strategia per sapersi governare in mezzo all'urto delle passioni e degl'interessi individuali.

Del resto non ci sembra nè pure, che i nemici della libertà e li avversarj della democrazia tengano tanto gelosamente nascoste le loro carte, quanto il nostro ammonitore si crede. Se allude ai clericali ed ai retrogradi, non è notorio ed esplicito fino al cinismo il loro intendimento? E se accenna ai moderati ed agli stazionarj, non è abbastanza pubblico e manifesto il loro sistema? Vero è, che tutti costoro son licenziati ad esprimersi con una libertà, che ai razionalisti ed ai socialisti non viene concessa; ma almeno di quel tanto che ci si accorda sapiam profittare; ed ai limiti, che ci assegna la legge, non poniamo un altro limite noi stessi per certi riguardi, che i diplomatici della letteratura sogliono qualificare di prudenza e accortezza; ma che li adoratori

del vero hanno sempre abominato come una viltà ed una ipocrisia.

— Qual è adunque, ci si replica, il vostro punto d'appoggio? chè in ogni disegno di guerra ce ne vuol uno. Il governo? Voi ne attaccate le basi, proclamando il principio del potere elettivo, temporaneo, e revocabile. Il clero? Voi ne offendete le credenze, i pregiudizj, o l'interessi, propugnando il razionalismo, e la separazione della Chiesa dallo Stato. I nobili? Voi ne minacciate i privilegj, invocando l'eguaglianza e la fraternità della democrazia. I cittadini elettori, possidenti, agiati? Voi li spaventate co'l socialismo. Il popolo? O non sa leggere, o non può capirvi. Dunque voi andate a battervi solo contro tutti; e succumberete. —

Il nostro punto d'appoggio non è in alcun individuo, nè in alcun ceto d'individui, alto o basso che sia; perchè noi vogliam fare una guerra d'idee, e non di persone. Ora, chi non sa che la condizion delle armi e la base delle operazioni devono per necessità accommodarsi all'indole della guerra, che si combatte? Ridicolo sarebbe un capitano, il quale movesse all'assalto di un esercito o di un castello co' sillogismi, e non co' soldati; come sarebbe assurdo un filosofo, il quale s'accingesse a confutare un sistema od un'opinione co'l numero de' suoi seguaci, e non co'l valore de' suoi argumenti. Fallirebbero ambidue il loro scopo, perchè andrebbero contro alla natura stessa della loro impresa. I bei ragionamenti del primo gli daran forse vinta la battaglia contro le forze del nemico? E i numerosi partigiani del secondo forsechè gli daran vinta la causa contro le ragioni dell'avversario?

Noi pertanto cerchiamo il nostro punto d'appoggio là, dove unicamente può trovarlo la filosofia, vale a dire nelle idee, ne' principj, nelle dottrine, insomma nella verità e nella ragione; e qualora siam certi d'averlo conseguito, ci basta. Siano pochi o molti coloro che ci precedono od accompagnano nel nostro cammino, che importa? Nelle questioni scientifiche decide forse della verità il suffragio universale? Dunque sarebbe vero il nostro sistema, se andasse a' versi del governo,

del clero, dell'aristocrazia; e sarà falso, perchè i nobili, i preti, ed i regnanti non lo ravvisano di loro gusto? Ma se fosse questo il criterio della verità, povere le scienze! Nessuna avrebbe mai potuto dar un passo avanti, anzi nessuna sarebbe mai nata al mondo; poichè ogni dottrina scientifica cominciò sempre dall'essere, como suol dirsi, in minoranza, e quindi in opposizione alla moltitudine.

D'altra parte, anche su la questione di fatto ci sarebbe molto a ridire. Le idee fondamentali del nostro programma non possono più dirsi oggimai patrimonio di qualche raro e solitario utopista; poichè le vediamo professate e bandite altamente da molte scuole filosofiche in Germania, in Francia, in Inghilterra, in America; e come sentimenti vaghi ancora e indefiniti, sì, ma profondi e vivacissimi, fervono già nel cuore delle moltitudini stesse, e sono la fede, la vita nuova di tutti i popoli civili. Una tal persuasione mostrano d'averla anche più di noi i nostri nemici, i quali non farebbero tanti sforzi per tener legate le mani e chiusa la bocca del popolo, se non tenessero per fermo e sicuro, che egli si è emancipato in gran parte dalla loro tutela, e che ha cominciato a pensare da sè, a discutere l'autorità di chi comanda, ad esaminare i diritti di chi obedisce, a vagheggiare uno stato di cose, in cui non regni più l'arbitrio e la forza di pochi, ma la legge di verità e di giustizia commune a tutti. Laonde noi confidiamo di non essere tanto soli, come taluni ci van dicendo; poichè se in Italia son pochi, pur troppo, fra li scrittori, li apostoli dell'Umanità avvenire; sono però molti, fra li studiosi, i credenti in una redenzione novella; e la nostra voce, per quanto sia poco autorevole e poco nota, potrebbe trovare un'eco nel loro cuore.

Che se, alla perfine, noi ci fossimo ingannati, e l'esperienza ci dimostrasse, che finora siamo soli davvero contro tutti, non vorremo già per questo maledire ai fratelli erranti, nè disperare della verità disconosciuta. Diremo a noi stessi: era troppo presto; ed attenderemo tempi migliori.

— Intanto però voi volete scrivere qui, come se foste a

Londra o a Filadelfia; non tenete conto dell'opportunità; e ricusate il poco progressivo e certo per un tutto fantastico, illusorio, e, almeno praticamente, impossibile. —

Di tutte le avvertenze, che ci vennero fatte, questa ci suona la men ragionevole e la più strana. Che han mai da fare le circostanze dei luoghi con le teoriche della scienza? O che dovrebbe dire un matematico, un astronomo, un chimico, un naturalista, a chi lo rimproverasse di non acconciare all'opportunità i suoi calcoli, le sue induzioni, i suoi sperimenti? Varia dunque la ragione con i gradi della longitudine terrestre? E una dottrina, che potremmo giudicare certa ed evidente in America, dovrà parerci falsa ed assurda in Italia? Sì, noi scriviamo qui, come faremmo a Londra, a Filadelfia, o in un deserto — salvo le precauzioni e le reticenze, a cui ci condanna la legge; — perchè scrivendo di cose razionali e speculative, noi dobbiamo badare unicamente alla verità in sè stessa, la quale non ha patria, come non ha confine; ed abita un mondo, che va affatto immune da ogni condizion di tempi, di luoghi, o di persone. Che misurino adunque le loro parole alla stregua delle circostanze i giornali così detti politici, i quali han per oggetto principale la critica degli atti del governo, e la cronaca degli avvenimenti quotidiani, l'intendiamo; poichè tal è la legge della loro natura ed esistenza. Ma che debba modellare le proprie dottrine su quei riguardi accidentali un foglio di filosofia, ci riesce inconcepibile affatto.

E inconcepibile del pari, per non dire irragionevole, ci torna l'altro appunto di rifiutare un bene reale per un ottimo imaginario; giacchè nelle questioni ideali e speculative, in cui non si cerca altro che la verità in sè stessa e per sè stessa, non havvi luogo a transazione veruna: il più o il meno, la parte o il tutto, il meglio progressivo, ecc. sono controsensi. Una tesi scientifica è vera o falsa; non c'è via di mezzo possibile. Se vera, bisogna ammetterla; se falsa, rigettarla. Ecco in che consiste tutto il nostro officio. Le cautele e le gradazioni son utili, anzi necessarie per applicare le conclusioni della scienza agli ordini della società; e costituiscono propriamente l'arte

di governare. A ciò provedano dunque i ministri di Stato, i legislatori, i diplomatici; e faran bene. Ma, lo ripetiamo, non è questo lo studio, che appartenga alla *Ragione;* e la sola critica, che noi possiamo accettare, è quella che sapia combattere la verità de' nostri principj, o la legitimità delle nostre deduzioni: ogni altra controversia così da parte nostra, come da parte dei critici, comincerebbe con un equivoco e finirebbe in un assurdo.

RISPOSTA AD UNA CORRISPONDENZA. [1]

Nel suo N. 42 il *Crespuscolo* publicava, sotto il titolo di *Corrispondenza letteraria del Piemonte*, e con la data di Torino, una lunga critica del nostro programma. Non che dolercene, noi ne siamo gratissimi e all'autore e all'editore; perocchè amiamo passionatamente la discussione libera e franca, siccome la cote o il crogiuolo della verità; ed avendola noi adoperata largamente contro i sistemi altrui, siamo troppo ben apparecchiati a farle buon viso, quando altri la rivolga contro le nostre opinioni. Pertanto noi risponderemo al corrispondente del *Crepuscolo* con quella libertà e franchezza, che non può mai dispiacere a chi fa della critica uno strumento di scienza, e non d'amor proprio; e che però non verrà presa, confidiamo, in mala parte nè dal foglio lombardo, nè dal suo corrispondente.

Due ci sembrano le condizioni principali, a cui dee soddisfare chi esercita l'officio di censore scientifico o letterario: la prima di rappresentare fedelmentre il pensiero dell'autore che vuol criticare, e di non affibiargli dottrine ch'egli non abbia sostenute; la seconda di opporre ai suoi argumenti ar-

[1] N. 2 e 3. — 28 ottobre e 4 novembre 1854.

gumenti migliori, e tali che dimostrino il suo errore con rigorosa e irrefragabile certezza. Ora, ci duole a dirlo, il corrispondente ha mancato all' una ed all' altra condizione.

I.

Ha mancato alla prima, perchè ci attribuisce idee e dottrine, che non sono le nostre, o sono il rovescio delle nostre.

1.° Dice, che lo scrittore del programma « è un filosofo, » che ha conquistato un suo vero suggettivo; questo vero » brilla di poetiche attrattive, divinizza l'uomo e umanizza » la divinità, abbatte l'orgoglioso privilegio, spezza le catene » del lungo servaggio, distenebra l'ignoranza, toglie al pez» zente i laceri cenci, risolleva l'anima degradata a dignità, » ridona al cuore i suoi diritti conculcati, riempie il ventre » esausto dei famelici, e ci concede il diritto di cittadinanza » mondiale. » Or bene, questo *vero suggettivo*, che fa tanti miracoli, di grazia, qual è? Il corrispondente afferma con una risolutezza singolare, che noi l'abbiam *conquistato*, e che ci *brilla* in mente. Ma chi gliel ha detto? Noi per conto nostro non ne abbiamo notizia alcuna. E pure, trattandosi di un *vero conquistato* da noi, e *brillante* come un sole nel nostro cervello, dovremmo saperne qualche cosa noi prima e meglio di chi che sia. Quel corrispondente dunque conosce i fatti nostri più di noi stessi?

Sarebbe stato forse un po' meno spiritoso e satirico, ma certo assai più chiaro e concludente citare le parole, con cui abbiamo annunciata la conquista di quel *vero* portentoso, a lato del quale tutte le maraviglie del più destro prestigiatore non riescirebbero che fanciullaggini grossolane. Percioechè quel nostro *vero suggettivo* ha l'abilità di effettuare di punto in bianco ciò, che noi crediamo frutto lento e laborioso dei secoli, come abbattere il privilegio, spezzar le catene del servaggio, risollevare l'anima a dignità, e restituire al cuore tutti i suoi diritti. Ha inoltre la potenza di far cose, che noi

crediamo fuori della competenza d'ogni vero qualsiasi, come togliere i cenci al pezzente, e riempire il ventre ai famelici. Ha infine l'arte di eseguire ciò, che noi crediamo affatto impossibile ed assurdo, come divinizzar l'uomo, e umanizzare la divinità. Affè, che un vero di simil razza è una bella rarità; e noi siamo curiosissimi di vederlo. Il corrispondente procaccerebbe a noi, ed a molti altri ancora, una grandissima soddisfazione, se volesse compiacersi di farcelo conoscere almen di nome.

2.° Dice, che nel nostro programma « ai più ardui problemi della vita è fatta risposta recisa e dogmatica. » In una discussione filosofica le voci non devono adoperarsi in altro significato che nel filosofico; onde quel *dogmatica* vuol dire, che il nostro sistema è un *dogmatismo*. Ora noi siamo così poco dogmatici, che professiamo invece apertamente lo scetticismo razionale della scuola kantiana; e la maggior parte de' nostri scritti [1] non è altro appunto che una *recisa* confutazione del dogmatismo. Il corrispondente ci mostri adunque la minima traccia di dogmatismo nelle nostre parole; e sarà un'altra scoperta, di cui gli andremo obligatissimi. L'essenza del dogmatismo consiste in una teorica dell' Assoluto; e noi non solo ne abbiam negata cento volte e combattuta perfino la possibilità, ma il programma stesso non è che una serie di negazioni dell'Assoluto, cioè del dogmatismo.

Negazione quanto alla parte religiosa; perchè nei simboli ammettiamo la legge di evoluzione e trasformazione perpetua; e nelle instituzioni, la legge di libertà e indipendenza individuale. E questa dottrina non è dessa l'antitesi dell'Assoluto, cioè del dogmatismo?

Negazione quanto alla parte politica; perchè non riconosciamo alcun principio d'autorità personale; e all'incontro, il principio della sovranità popolare e del governo elettivo è

[1] Faciamo quest'allusione agli scritti già da noi publicati, perchè, se ben ci ricorda, il *corrispondente letterario del Piemonte* ne tenne discorso nel *Crepuscolo* parecchie volte; e però è da supporre, ch'egli conosca quali dottrine abbiam cercato di combattere, e quali di sostenere.

ciò che v'ha in politica di più antidogmatico, di più acconcio ad ogni riforma e ad ogni progresso, cioè di meno assoluto.

Negazione quanto alla parte sociale; perchè dichiariamo espressamente di non aver da patrocinare alcun sistema preconcetto, alcuna formula esclusiva; cioè professiamo formalmente di non essere dogmatici, e di non voler bandire nessuna teorica assoluta. — Dov'è dunque il dogmatismo, che l'occhio del corrispondente ha saputo scorgere nella nostra professione di fede? La vista non ci basta a discernerlo, se egli non ci soccorre della sua.

3.° Dice, che secondo noi « lo stadio ultimo religioso, » consentaneo ai nostri tempi, sarebbe il razionalismo, che » *noi inalziamo* alla dignità e santità d'una religione; » e poi aggiunge: « Fu già negato, che una filosofia possa mai di» ventare una religione; e si dubita assai che il razionalismo » giunga ad esserlo. » Ebbene, fra coloro, da cui fu negata quell'opinione, siamo anche noi; e non paghi di negarla, ci siamo studiati di combattere li argumenti, con cui l'avean sostenuta filosofi di gran nome, Kant, Saint-Simon, Leroux, Reynaud, Lammenais, A. Comte [1]. L'avvertenza del corrispondente però non prova nulla contro di noi. Tanto più, che egli prende il razionalismo per un semplice sistema di filosofia; talchè, per lui, razionalismo equivale a negazion di religione. E allora la frase che adopera: *religione del razionalismo*, si traduce a capello in quest'altra: religione della irreligione. E che costrutto avrebbe codesto bisticcio?

Noi abbiam chiamato religione del secolo il razionalismo, in quanto esso ci sembra il carattere generale del pensiero moderno, che consiste nel riconoscere la ragione qual criterio supremo di verità in ogni ordine di cognizioni, e quindi, non diremo nell'escludere o negare assolutamente il sovranaturale, ma nel subordinarlo anch'esso alla ragione. E quando il corrispondente soggiunge, che « finora non si può conoscere

[1] Studj filosofici e religiosi. — Del sentimento, *Introduzione.*

» l'estremo limite del sistema dell'autore, e nei numeri suc-
» cessivi è sperabile ch'egli venga spiegando più chiaramente
» le sue dottrine, e principalmente definisca cosa intenda per
» questa religione del razionalismo; » ci ridomanda quello che gli abbiamo già dato; poichè in un libro, di cui fece menzione, non ha molto, nel *Crepuscolo* stesso, noi abbiamo precisamente definito che cosa intendiamo, non per quella sua strana *religione del razionalismo*, ma bensì per razionalismo semplicemente. E gli chiediamo licenza di richiamare alla sua memoria il tratto seguente:

— In Germania il razionalismo passa communemente per un sistema particolare di teologia, che ha per iscopo di conciliare la Bibbia con la scienza e la ragione moderna. Esso ammette la realtà storica dei fatti scritturali; ma siccome ne vuol escluso ogni intervento miracoloso o sovranaturale di Dio, così pretende spiegarli come fenomeni o avvenimenti naturali. È quel sistema di critica, che Evhemero avea già applicato alla mitologia del paganesimo; e molti dottori allemanni, in capo ai quali stanno Eichornn e Paulus, l'han rinovato nella loro esegesi delle Scritture. Evidentemente non è questo il senso che per noi ha il razionalismo.

Fuori della Germania taluni appellano razionalismo un sistema filosofico, che pretende alla scienza dell'Assoluto, alla comprensione delle essenze, alla dimostrazione dei primi principj e dei primi fatti dell'intelligenza, alla deduzione *a priori* della realtà objettiva delle sustanze, e all'infallibilità della ragione individuale. È quindi un sistema di dogmatismo. Ora ben lungi dall'essere questo il razionalismo che io professo, egli è invece il sistema che ho già apertamente combattuto....

Altri invece, li ontologisti, chiamano razionalismo il sistema contrario dell'empirismo; e però oppongono la ragion pura all'esperienza; negano ogni valore, ogni certezza dei fatti sensibili; e non riconoscono altri elementi scientifici che le idee ed i concetti. Altri finalmente, li idealisti, intitolano razionalismo il sistema contrario del *sentimentalismo;* e quindi

oppongono la ragione al sentimento; repudiano ogni influenza della spontaneità, della fede, dell'inspirazione; sacrificano il cuore alla mente, l'affetto al pensiero, la natura alla logica; e fanno della vita un'algebra di idee. Nè l'uno nè l'altro di questi significati noi diamo al razionalismo, poichè non escludiamo nessun modo di conoscenza, nessuna funzione dello spirito umano; e crediamo tanto assurdo il rigettare i fatti quanto le idee, l'esperienza quanto il raziocinio, il sentimento quanto l'intelletto.

Noi adunque prendiamo il razionalismo in un senso molto più largo e comprensivo; poichè contraponiamo la ragione, non ad alcun'altra facultà o funzione intellettiva, ma solo all'autorità positiva, sovrumana, infallibile di qualche individuo, umano o divino che sia; la contraponiamo qual principio e criterio naturale, intelligibile, ad ogni altro principio e criterio sovrintelligibile, sovranaturale. Pertanto l'unico sistema, che il razionalismo escluda necessariamente, è il dogmatismo assoluto, siccome quello ch'esce fuori da tutte le condizioni del sapere umano; ma li altri sistemi noi li risguardiamo quali varietà di un genere solo rappresentato dal razionalismo. Sono imperfetti, è vero, perchè esclusivi; sono erronei, perchè esagerano la portata d'una funzione o d'un metodo parziale; perchè smembrano, mutilano l'uomo; perchè considerano soltanto in lui chi i sensi e chi la mente, chi l'instinto e chi la riflessione, chi il sentimento e chi il pensiero, chi l'animale e chi l'angelo; ma rientrano però tutti nella sfera del razionalismo, perchè rispettano i limiti della scienza e le condizioni della natura. —

4.° Dice, per provare l'insufficienza della filosofia ad essere una religione, « che v' hanno dei bisogni morali, cui la ragione sembra male atta a soddisfare; v' hanno delle interrogazioni angosciose e dei dubj ardenti, cui la religione senza rispondervi ha placati. Può rispondervi il razionalismo? » E noi abbiamo già risposto che no, là dove impugnammo il sistema di coloro, che in luogo di determinare il rapporto della filosofia con la religione, troncano il nodo,

negando affatto la religione in grazia della filosofia: così Lemaire, Ferrari, Proudhon, Feuerbach, Marx, e Ruge. Nè ci siamo contentati di un *sembra*, come il corrispondente, ma abbiamo cercato di chiarire e spiegare il fatto con buone ragioni. Ci permetta di soccorrere alla sua memoria co'l seguente brano:

— Siffatta legge di azione e reazione scambievole tra la religione e la filosofia è dunque una condizion naturale dello spirito umano. Per ammettere ch'ella possa o debba una volta cessare, bisogna supporre che venga un'epoca, in cui o la religione assorba in sè la filosofia, o la filosofia la religione, cioè che si estingua nell'uomo o il bisogno della scienza, o il bisogno della fede. Il primo caso non può avverarsi, finchè dura nella ragione la facultà di conoscere; e non può avverarsi il secondo, finchè la ragione non ha compreso l'Assoluto e raggiunto l'Ideale. Non può dunque avverarsi nè l'uno, nè l'altro caso, se non a patto che l'uomo diventi o un bruto o un Dio. Cesseranno bensì i miti, le leggende, li oracoli, le rivelazioni miracolose; i simboli si verranno sempre più umanizzando, conforme alle leggi della natura e alle dottrine della scienza; ma non perciò potrà mai scomparire dalla società umana la religione. Due sono le condizioni intrinseche, essenziali, da cui essa dipende: una objettiva, ed è l'incomprensibilità propria dell'Assoluto; e l'altra subjettiva, ed è la potenza di credere propria della ragione. Ambedue codeste condizioni mi pajono fondato nella natura stessa dello spirito umano; e quindi perpetue; e con esse perpetua la religione. Sbandito anche il sovranaturale divino, resta pur sempre il sovrintelligibile umano, cioè il campo dell'ignoto da esplorare senza fine: campo dove la ragione cercherà sempre un Ideale, un Dio; e dove la religione troverà sempre un simbolo, e la filosofia una teorica dell'Assoluto; perchè al cuore dell'uomo non cesserà mai di parlare il sentimento dell'infinito; nè cesserà questo sentimento di parlare alla sua ragione; nè mai cesserà la ragione di tradurlo in credenze e concetti, in religione e filosofia (*Ib.*). —

5.° Dice, che « per quanto (*da noi*) si tenti *a priori* di » fondare un diritto di natura, esso sarà sempre una gratuita » supposizione, una postuma attribuzione di facultà, una » astrazione. È uno sforzo diretto a considerare l'uomo nello » stato primitivo innanzi il suo ingresso nella società: ora » l'uomo non si può concepire senza la società, e, se esi» stesse, sarebbe un uomo senza diritti. La scienza del di» ritto è una scienza di rapporti; considerando l'uomo allo » stato di natura, mancando i rapporti di società, manca lo » stesso oggetto del diritto. » Ma la dottrina, ch'egli sembra di credere la nostra, è propriamente quella che noi repudiamo; e la dottrina, ch'egli mostra di opporci, è appunto la nostra. Lo stato naturale dell'uomo, per noi, è la società; e fuori della società l'uomo sarebbe un ente contro natura.

Noi scrivevamo poco tempo fa:

« È falsa pertanto l'idea di coloro, che oppongono li individui e la società, come se la società fosse altro che il complesso degli individui, presi nel loro stato naturale d'unione. Ma in realtà li individui soli hanno un'esistenza effettiva; e in essi la società riconosce ogni suo fondamento. Si può distinguere la società dall'individuo, come il tutto dalla parte; ma se il tutto è maggiore della parte, non ne segue già che sia d'un'altra natura. Per quale astrazione si vorrebbe separare il corpo dal complesso delle sue membra? Non avendo realtà che da esse, non deve esistere che per esse. Il perfezionamento degli individui è dunque il principio ed il fine della società.

« E questo fine non ha nulla di arbitrario: egli ha per regola la natura umana, quale risiede co' suoi elementi essenziali in tutti ed in ciascuno. Ora ciò che appartiene a ciascun uomo, ciò che non gli può essere tolto senza attentare alla sua natura, senza violare il suo destino, costituisce il *diritto* o il *giusto*. Si chiamano più particolarmente *diritti naturali* quelli, che indipendentemente da ogni fatto sono inerenti al carattere d'uomo. Primitivi, inalienabili, imprescrittibili, questi diritti sono la fonte di tutti li altri; sono la base

e la sustanza medesima della GIUSTIZIA; e costituiscono la legge primitiva della società. Derivando sempre dalla natura umana, i diritti non risiedono propriamente che negli individui, i quali soli la possedono. Un corpo, per numeroso che sia, popolo, Stato, aggregazione di Stati, non ha diritti per sè stesso; non ha se non quelli che trae dagli individui, onde è composto. Non si oppongano più adunque i diritti della società a quelli dell' individuo; ma si contino fra i diritti dell' individuo quelli ch' ei possede qual membro naturale della società.

« Essa riposa però su la costituzione del nostro essere; e nasce dai bisogni, dalle inclinazioni più forti d' ogni individuo umano, che non sia depravato. Essa non risulta nè dalle convenzioni, nè dall' educazione, benchè le convenzioni possano confermare i doveri, e l' educazione sviluppi la sociabilità, come le altre doti native dell' uomo. Essa è primitiva, naturale, cioè divina. Figlia dell' amore, essa è essenzialmente libera, senza cessar d' essere obligatoria per la coscienza. In ciò consiste la bellezza della legge morale e la grandezza dell' uomo, ch' egli sia obligato, senza essere costretto: il dovere e la libertà si associano, perchè l' una nobiliti l' altro. Come la religione, come la scienza e la virtù, la società è obligatoria insieme e libera [1]. »

Lo stato sociale adunque, precisamente perchè instituito dalla natura, ha le sue leggi naturali, che costituiscono il naturale diritto dell' uomo: diritto che non è un' astrazione, ma una realtà così viva e certa, come ogni altro sistema di leggi, onde è governato un regno qualunque della natura; ed una realtà però indipendente al tutto dalle mutazioni accidentali, cui possono soggiacere i popoli e li individui. Il diritto naturale pertanto si può e si dee fondare *a priori,* non già astraendo dalle condizioni sociali dell' uomo, ma prescindendo da tutte le condizioni accidentali di razza, di suolo,

[1] IL DIRITTO, N. 101.

di clima, di storia, ecc.; chè altrimenti esso non sarebbe più *naturale.*

6.° Dice, che « non si può capire per quale dei sistemi » parteggierà il giornale della *Ragione,* se pe 'l socialismo re- » ligioso dei Sansimoniani, o per l' industriale dei Furieristi, » o pe 'l communista degli Icariani, o pe 'l diritto al lavoro » predicato da Blanc al Lussemburgo. » Ma noi abbiamo dichiarato di non parteggiare per nessuno, appunto perchè tali sistemi pretendono ad « una cotal maniera di eguaglianza loro » propria, per cui il mondo dovea trasformarsi in un Eden. » La lezione pertanto, che il corrispondente ha voluto darci, è fuori di proposito. Perocchè: « il male esiste, egli dice; pur » troppo v' ha la ricchezza sfavillante e la turpe miseria; » v' hanno i felici e l' infelici, i privilegiati e i diseredati. Il » movimento progressivo del tempo però tende a rialzare i » depressi, e a far partecipare il maggior numero alle con- » quiste della civiltà. Il lavoro è glorificato, e non è più il » triste retaggio d' una classe oppressa; il lavoro non è una » condanna fatale, ma il più degno esercizio dell' uomo. Que- » sto avviamento è innegabile, ed arra di miglior avvenire. » Confidare nelle forze stesse dell' Umanità, accelerare questo » spontaneo impulso redentore della natura, promuovere mag- » giori surgenti di economica prosperità, è socialismo vec- » chio. » Ora non è egli cotesto il nostro socialismo? Noi abbiamo detto, che il male è condizione nativa dell' uomo, e condizione insieme della sua perfettibilità progressiva; e ne abbiamo dedutto il diritto dell' individuo e l' obligo della società, non ad abolire, ma solo a mitigare di mano in mano ed attenuar l' ignoranza e la miseria, in guisa che l' instruzione e l' agiatezza si diffundano in maggior copia, ed aumenti sempre il numero dei cittadini che ne possano partecipare e godere. Perchè adunque gridar tanto contro le teorie utopistiche d' un socialismo, o piuttosto d' un communismo, che noi siamo i primi a rigettare, siccome *assurdo, impossibile,* e *selvaggio?* Perchè venirci ad insegnare quello, che noi stessi abbiamo posto a fondamento del nostro sistema?

E, quel che è più curioso, il corrispondente stesso parla, poco dopo, di un *movimento progressivo del tempo*, di uno *spontaneo impulso redentore della natura*, di *elementi naturali della società*, di *leggi di natura*, e di una *condizione inevitabile della vita generale e del movimento perenne*. Ora o queste locuzioni son ridicoli controsensi e contradizioni di termini; o veramente provano, che riconosce anch'egli nella società una *legge*, una *condizione*, un *impulso*, un *elemento*, che non dipendono punto dall'arbitrio degli individui, nè dalle vicissitudini degli avvenimenti, nè da alcuna varietà o differenza accidentale degli uomini, perchè derivano propriamente ed unicamente dalla costituzione dell'umana natura. Ed è ciò che abbiam detto noi, nè più, nè meno. Dunque o abbiam ragione anche noi, o il corrispondente condanna anche sè stesso.

Il primo punto della nostra tesi è dimostrato: il corrispondente non ha dunque adempito alla prima condizione, che le leggi della critica gli prescriveano.

II.

Passiamo al secondo, e proviamo ch'egli non ha soddisfatto nè pure all'altra condizione.

E quì, a non andar troppo per le lunghe, ci staremo contenti all'esame d'alcune sue proposizioni più rimarchevoli; chè se volessimo imprendere un'analisi minuta e severa della sua epistola, non v'ha quasi periodo o frase, in cui non ci toccasse di notare un equivoco, una fallacia, un errore. Ma il saggio, che ne leveremo, basterà a giudicare del rimanente.

1.° « Come lo scrittore (*del programma*), egli dice, considera la vita umana da un punto di vista speculativo ed » assoluto, non v'aspettate quelle deduzioni pratiche e quella » sapienza sperimentale, che dalla importanza delle credenze, » dalla necessità degli eventi, e dalle condizioni economiche » un uomo politico ed uno studioso delle leggi umane e di» vine possono aver rintracciato. » Questo solo tratto dimostra

ad evidenza, che il corrispondente ha voluto mettere la falce nella messe altrui, discorrendo e sentenziando di materie, che non conosce abbastanza. Perocchè egli è un gruppo di contradizioni veramente originale; contiamole:

a) Si fa un contraposto fra *deduzioni pratiche, sapienza sperimentale*, e *punto di vista speculativo ed assoluto.* Ora senza un qualche *principio* non può darsi, nè concepirsi *deduzione* o *sapienza* veruna; ed i principj non sono altro che verità universali e necessarie, vale a dire che contengono essenzialmente qualche cosa di *speculativo* ed *assoluto.* Dunque l'argumento del corrispondente: — Non v'ha deduzioni pratiche e sapienza sperimentale, perchè il punto di vista è assoluto e speculativo; — si converte perfettamente in quest'altro: — Non esiste la cosa, perchè esiste benissimo; — o in cotesto ancora, se meglio vi piace: — Esiste, perchè non esiste punto, ed anzi è impossibile. — E una.

b) La frase: *deduzioni pratiche*, può offrire due sensi. O significa *deduzioni relative alla pratica, applicabili:* ed allora contradice al fatto, perchè il nostro programma è da capo a fondo una *deduzione pratica*, cioè un sommario delle applicazioni de' nostri principj agli ordini religiosi, politici, e sociali. O significa invece *deduzioni ricavate dalla pratica:* ed allora contradice alla logica; perchè la deduzione è quel processo, che trae dall'universale il particolare, dal principio la conseguenza; dovechè la deduzione pratica dovrebbe correre a rovescio, inferendo il principio dal fatto, l'universale dal particolare. — E due.

c) Similmente la frase analoga, *sapienza sperimentale*, o si prende nel senso di *virtù*, ed è uno sproposito; perchè non ha che fare co'l nostro argumento: o si prende in quello di *scienza*, ed è un errore; perchè al concetto di scienza è intrinseco ed essenziale un carattere, un elemento *speculativo ed assoluto.* — E tre.

d) Le *credenze*, e principalmente le religiose, a cui senza dubio egli accenna, sono ciò che v'abbia, nel campo delle cognizioni umane, di più *assoluto e speculativo.* Dunque l'esclu-

dere *il punto di vista speculativo ed assoluto* dall'*importanza delle credenze*, ovvero l'opporre questa a quello, è un affermare e negare nello stesso tempo la cosa stessa. — E quattro.

e) La *necessità* non può generare che il necessario; e il necessario è un sinonimo di *speculativo ed assoluto*. Dunque *la necessità degli eventi* non repugna, ma anzi appartiene formalmente, letteralmente, ad un *punto di vista assoluto e speculativo*. — E cinque.

f) Le *leggi* non sono altro che l'espressione dei rapporti naturali e necessarj delle cose; onde ciò, che propriamente costituisce così le *leggi umane*, come le *leggi divine*, non può essere che un elemento, un principio necessario, cioè *speculativo ed assoluto*. Dunque senza un *punto di vista assoluto e speculativo* non possono mai rintracciarsi le leggi umane e divine. — E sei.

Sei contradizioni così madornali in men di sei linee è un bello sforzo d'ingegno, in verità! Ma chi è capace di contradirsi in men di sei linee sei volte, è egli davvero giudice competente d'un sistema di filosofia?

2.° « Non si deve, egli soggiunge, passare sotto silenzio » il fondamento morale, su cui poggiano le religioni. L'età » nostra, improntata di scetticismo, si sente morale in quanto » respira un'atmosfera, che la religione ha precedentemente » purificata. » E quest'altra? Se le religioni *poggiano su la morale*, dunque la morale precede la religione. E se, all'incontro, l'età nostra si sente morale, perchè respira un'atmosfera purificata *precedentemente dalla religione*, dunque la religione precede la morale. Che cos'è questo imbroglio? O qual delle due, insomma, vuole il corrispondente che vada innanzi, e qual dopo? Se dee precedere la morale, non è dunque la religione che ne purifichi l'atmosfera. E se la religione, non è dunque la morale che le porga il fondamento.

Oltre a ciò, *un'età improntata di scetticismo* come può mai *sentirsi morale?* Chè lo *scetticismo*, a cui allude il corrispondente, non può essere se non quello vulgare, cioè un dubio universale, o piuttosto un'indifferenza assoluta verso di ogni

dottrina religiosa e razionale. E allora fra lo *scetticismo* e la *morale* passa un'antinomia, che nessuna dialettica al mondo saprebbe eliminare. Perocchè *un'età improntata di scetticismo* vale un'età, che non professa e non conosce *morale;* ed all'opposto, *un'età che si sente morale*, significa un'età, che non conosce e non professa *scetticismo*. C' insegni adunque il corrispondente quale sia la *deduzione pratica* e la *sapienza sperimentale*, che possa metter d'accordo queste due paja di proposizioni, che fanno alle pugna tra loro, e si escludono a vicenda.

3.° « Da dove, ci domanda ancora, deriva la morale il razionalismo? » Dalla coscienza mediante la ragione. E voi, signor corrispondente, *da dove* la derivate? O piuttosto *da dove* credete che la derivino le *vostre religioni?* Gira e rigira, siamo sempre lì: dalla coscienza e dalla ragione, se non da una fonte ancor inferiore; poichè uno *studioso delle leggi umane e divine* non può ignorare, che le moltiformi e moltilingui divinità, a cui tutte le mitologie attribuivano l'origine e la promulgazione della morale, non erano altro che la coscienza dei rivelatori personificata e *objettivata* mediante l'imaginazione. Ora la morale avrà dunque un fondamento più solido nei capricci e nelle illusioni della fantasia, che nelle leggi della coscienza e della ragione? O vero, per essere onest'uomo sarà dunque necessaria la fede in un padrone, che parli, e gridi, e minacci, da un seggiolone d'oro, sotto un padiglione di nuvole, co 'l fulmine in pugno, con un metro di barba, con un cappellaccio, o un serto, e le corna in testa; e contuttociò non sia uomo, non abbia un corpo, non occupi uno spazio, non abiti alcun paese del mondo?

4.° « V'ha poi, ripiglia, nelle religioni un lato politico, » che i filosofi non sanno vedere. Essi sono esclusivamente » preoccupati della parte formale e regolamentare, o vero » delle modalità d'una religione; e poco s' arrestano a valu- » tarne la sustanza e a considerarne i pratici effetti. » Qui la contradizione tocca il sublime. Ecco che il *lato politico* delle religioni diventa la loro *sustanza*; ed i filosofi, ciechi che

sono, non sanno *valutare la sustanza delle religioni*, perchè non san *vederne il lato politico!...* Con buona pace del corrispondente, i filosofi hanno la vista assai migliore della sua; e non s'arrestano a *valutare il lato politico e i pratici effetti* delle religioni, appunto perchè, poco o nulla *preoccupati della parte formale e regolamentare*, sanno vederne e valutarne la *sustanza*. Sanno, che il riporre la *sustanza* d'una cosa in un sol *lato* o ne' suoi *pratici effetti*, è un'enormità dinanzi alla logica; sanno, che il riporre la *sustanza delle religioni* nel loro *lato politico* e ne' loro *effetti pratici*, è di più un'enormità dinanzi alla morale; sanno, che il *lato politico* ed i *pratici effetti delle religioni* s'attengono ancor meno alla loro *sustanza* che la *parte formale e regolamentare*; sanno, infine, che la *sustanza delle religioni* consiste precisamente in quello *speculativo*, in quell'*assoluto*, ch'egli ha tanto in uggia, e ch'essi invece vanno studiosamente rintracciando sotto il velame dei *simboli*, con cui l'entusiasmo religioso ama di vestirlo e rappresentarlo. Il *lato politico* ed i *pratici effetti* i filosofi lasciano valutarli ai *politici*, agli *studiosi delle deduzioni pratiche e delle sapienze sperimentali*, che possedono il secreto dell'arte, ignota finora, la Dio mercè, ad ogni filosofia, d'imparare e d'insegnare *l'importanza delle credenze, la necessità degli eventi, e le leggi umane e divine*, senza bisogno nè soccorso dei *punti di vista speculativi ed assoluti*.

5.° « Solamente, ei prosegue, il fatto della società può » generare diritti; ma le società si sono svolte e consolidate » diversamente, causa le razze, il suolo, il clima, ed altre » morali e fisiche contingenze: da ciò la diversità dei diritti » politici dei singoli popoli. » Qui poi l'assurdo non offende la logica soltanto, ma eziandio la morale. Se il corrispondente intendesse dire, che i fatti sono l'occasione o la condizione, per cui si generano, cioè si *realizzano* e si manifestano i diritti, alla buon'ora: sarebbe una stranezza di linguaggio, ma in sustanza non sarebbe un errore. Così altri potrebbe dire, che il sangue, le ossa, i nervi, i visceri, o qual altro siasi apparato dell'organismo genera la scienza, perchè l'organismo

è lo strumento dell'intelletto e del pensiero. Ma il concetto del corrispondente è molto diverso ed assai peggiore; perchè egli considera il fatto, non qual semplice condizione od occasione, ma bensì quale principio e cagione efficiente dol diritto. Il che, in primo luogo, è un assurdo in logica; dacchè la cagione o il principio efficiente non può communicare all'effetto se non ciò, che in sè contiene. Ora il fatto è cosa tutta materiale, il diritto invece è cosa tutta morale; dunque un fatto non può generare altro che fatti, e i diritti non possono esser figlj che del diritto. Laonde il dire, che i diritti sono produtti dai fatti, gli è così ragionevole, come il dire che la verità nasce dalla terra, la giustizia dall'aria, la scienza dai funghi.

Ed è, in secondo luogo, un assurdo in morale; poichè involge la dottrina del più triviale ed abjetto materialismo. Concedere un diritto a questo popolo, perchè appartiene a tal razza, tal suolo, tal clima; e negarlo a quello, perchè appartiene ad un clima, ad un suolo, ad una razza differente, egli è fare del diritto un attributo della materia, una proprietà fisica, chimica, geologica, fisiologica dell'uomo, come, per esempio, il colore, la statura, le fattezze, la forza, la longevità, ecc.; ciò che è la negazion piu solenne, non che del diritto, perfino della sua idea e della sua possibilità. E con l'idea del diritto rimane abolita ogn'idea di giustizia, di verità, di ragione; perchè in realtà non sono che una cosa sola. La terribile ironia di Pascal si verificherebbe a tutto rigore. Sarà dunque giusto di quà dall'Alpi ciò che di là sarebbe iniquo; sarà vero da una riva del mare ciò che dall'altra sarebbe falso; e i fiumi e i monti e le valli segneranno le divisioni naturali dell'onesto e del turpe, della virtù e del vizio, del bene e del male.

Se questa è la *sapienza sperimentale*, questo le *pratiche deduzioni*, che il corrispondente ha *rintracciato* nello studiare le *leggi umane e divine*, noi non gli invidiamo; ed amiamo infinitamente meglio il nostro *punto di vista speculativo ed assoluto*, che, se non altro, ci scampa dalla sapienza di queste

deduzioni, che farebbero correr l'acquolina in bocca a Hobbes, a d'Holbach, a Lamettrie. A noi il razionalismo ha insegnato, invece, che *la diversità dei diritti de' singoli popoli* è bensì un *fatto*, in quanto che mille cause accidentali non hanno permesso a ciascuno di conquistare tutti i proprj diritti; ma non è, e non può essere giammai un *principio*, perchè i diritti sono attributi della natura umana, e la natura è una ed identica in tutti i popoli del mondo. Queste dottrine pajono al corrispondente *astrazioni*, e tal sia di lui; noi però abbiam fede, che le sue torneranno sempre alla coscienza dell'Umanità qualche cosa di peggio che astrazioni; e Dio salverà i popoli delle *deduzioni pratiche* d'una *sapienza sperimentale*, che li ragguaglierebbe agli sciami ed agli armenti.

6.° « Nei dominj del pensiero, egli aggiunge, è troppo » facile il far *tabula rasa*, e non vedere che quanto piace » alla vista; ma ove l'uomo è vivo con tutte le sue facoltà » e affezioni, non si può passar oltre alle realtà, che pos» sono essere disgustose. Il filosofo, spogliando l'uomo della » storia, lo denuda allo stato fisiologico. Le leggi morali del» l'Umanità non sono il risultato della dinamica del pensiero, » ma solo si possono desumere dalle evoluzioni della stessa » Umanità. » E questa è come la controprova di quella metodica contradittoria, che il corrispondente vagheggia ed accarezza con una ingenuità maravigliosa. Che vuol egli mai significare con la sua *tabula rasa?* Che noi spogliamo l'uomo di qualche sua facoltà, affezione, o elemento naturale? Lo neghiamo: lo provi. Nell'uomo noi vediamo, non certo *quanto piace alla nostra vista*, ma quanto è *nell'uomo*, nulla meno e nulla più; cioè tutti e soli quelli elementi, onde è costituita la sua natura, e che sono caratteri reali ed universali dell'Umanità, e per ciò appunto indipendenti da tutte le accidentalità, cui soggiaciono li individui. Ecco l'uomo, che il filosofo studia, analizza, descrive. La storia può ben giovargli a rischiarare, ad esemplificare una teoria; ma a fondarla, a costituirla, non mai.

E saremmo curiosissimi di vedere un po', con qual por-

tento di metodo il corrispondente saprebbe *desumerci* una *legge morale dell'Umanità* da qualche sua *evoluzione*. Perciocchè, quanto a noi, crediamo che nè le sue forze, nè quelle insieme di tutti i suoi politici e sapienti *sperimentali* verrebbero a capo in eterno d'un lavoro, che è intrinsecamente impossibile ed assurdo. Impossibile, perchè a desumere una cosa da un'altra fa d'uopo che questa contenga quella; ora le *evoluzioni dell'Umanità* non sono che serie di fenomeni materiali, di fatti esteriori, i quali bastano a mostrare bensì che cosa *fu*, od *è* l'uomo, non già a determinare che cosa egli *dev'essere:* e questo è l'oggetto e lo scopo della *legge morale*. Assurdo, perchè il rapporto, che può passare fra una legge della ragione ed i fatti della storia, non è una *deduzione*, ma un'*applicazione;* e quindi la nozione della legge dee preesistere all'atto di applicarla, cioè la legge morale deve essere già nota a chi studiasi di riscontrarla e verificarla nelle *evoluzioni dell'Umanità:* dunque non la può da esse derivare.

Dal modo pertanto, con cui il corrispondente maltratta la morale, dubitiam forte ch'egli sapia veramente che cosa sia. Questa sua pertinacia nell'appellare alla realtà, al fatto, alla storia, all'esperienza, dà chiaro a divedere, ch'egli non ha avvertito l'immenso divario, che separa le scienze fisiche dalle razionali: chè, altrimenti, come potrebb'egli non sentire la fallacia palpabile del suo ragionamento? Le prime, infatti, sono la teorica di *ciò che è;* le seconde, invece, sono la teorica di *ciò che dev'essere:* nelle une il fatto è la regola della ragione; nelle altre, all'opposto, la ragione è la regola del fatto: in quelle adunque *non si può passar oltre alla realtà*, perchè il fatto domina la dottrina; ma in queste, al contrario, *si può e si dee passar oltre alla realtà*, perchè la dottrina domina il fatto.

Laonde si fa manifesto, che i fenomeni della vita stanno alle scienze morali, come i fenomeni della natura alle scienze matematiche. Quand'anche nella materia non esista una figura o un corpo regolare perfetto, i teoremi del geo-

metra e del' mecanico non sono però men veri; e del pari, quand'anche non esista nella storia una perfetta società, i teoremi del moralista e del giurista non sono però men certi.

Da ultimo, alla legge fondamentale dell'associazione, che noi abbiamo stabilita, il corrispondente oppone.... che cosa? la Storia di Tito Livio commentata dal Macchiavelli, ove, per suo avviso, « è spiegato il nascere di Roma come rifugio di » ladroni, i quali, anzichè pensare alla famiglia, stabilirono » prima il Commune tracciando il sacro pomerio; poi inau- » gurarono il matrimonio co'l rubar le donne ai Sabini; e » finalmente concentrarono i popoli circostanti imponendo loro » la forma municipale, tenendoli sotto la dominazione della » città, e non elevandoli a socj che dopo aspre battaglie. » E noi rispondiamo:

Che l'addurre un fatto per confutare un principio razionale è un assurdo;

Che l'origine di Roma, *spiegata* a quel modo, potremmo senza veruna temerità chiamarla una favola; ma ci contentiamo di chiamarla dubia ed incerta, e però inetta a fornire un buon argumento;

Che, infine, egli è si mal accorto ragionatore, che in luogo di combattere il nostro principio, vien espressamente a confermarlo con quell'esempio; poichè riconosce, in somma, che il Commune non potè durare senza la famiglia; e che Roma dovette, tosto o tardi, concentrare i Communi nella cittadinanza della Nazione. L'ordine naturale adunque, benchè da prima violato, prevalse: prova certa ed evidente, ch'egli è la legge organica della società, contro cui è vano ogni errore dell'ingegno, ogni sforzo dell'arbitrio, ogni attentato della passione.

Conchiudendo, noi ringraziamo il corrispondente delle sue critiche, e ce ne auguriamo altre dello stesso tenore, siccome quelle, che lungi dall'infermare, fortificano anzi ed avvalorano la nostra dottrina. E se prendiamo tuttavia a ribatterle, si è perchè, come diceva Arnauld, ci sentiamo offesi più da un paralogismo che da un'ingiuria: a questa può perdonare

il cuore, ma non a quello la ragione. E la ragione è per noi ciò, ch'era per Fénélon: è Dio. — *O raison! raison! n'es-tu pas le Dieu que je cherche?*[1]

UN'ALTRA CORRISPONDENZA.[2]

Il corrispondente del *Crepuscolo*[3] ha replicato alla risposta, che facevamo alla sua critica, con un'altra lettera, che, tranne la giunta di alcune impertinenze, è una degna sorella della prima. Se avessimo tempo da gettar via, noi vorremmo

[1] Siccome noi amiamo di contendere ad armi eguali e sopra un egual terreno, e sapiamo che il corrispondente non potrebbe risponderci su 'l *Crepuscolo* con quella libertà e larghezza di polemica che è concessa alla *Ragione*; così lo avvertiamo che qualora voglia difendere e rincalzar la sua critica, noi stamperemo di buon grado i suoi articoli, e contraporremo ad essi le nostre repliche. E i lettori potranno decidere con piena cognizione di causa la nostra controversia.

[2] N. 8, — 9 dicembre 1854.

[3] All'articolo del suo corrispondente la *Redazione* del *Crepuscolo* ha premessa una dichiarazione, la quale non ci sembra molto consentanea a quello spirito di critica leale o sapiente, di cui il foglio milanese generalmente è modello. Perciocchè, in primo luogo, la Redazione avverte, che non giungendo fino a lei il nostro giornale, la lutta co 'l suo corrispondente « offre lo spettacolo d'un combattente, il cui avversario rimane per forza tra le quinte, » ed è sottratto agli occhi degli spettatori. » Ora, dopo quest'avvertenza, noi ci attendevamo alla conclusione, che dunque non avrebbe stampata la replica, del suo corrispondente, giacchè non è generosa, nè equa la critica, dove non è permessa la difesa. Ma invece essa ne conchiude tutto l'opposto; e continua a rallegrare la Lombardia con quel curioso « spettacolo d'un combattente, il » cui avversario rimane per forza tra le quinte. » — Ed osserva, in secondo luogo: « egli stesso, il signor Franchi, che già ne sembra accettare per sue » alcune delle opinioni oppostegli come critica dal nostro corrispondente, po» trebbe convincersi che l'opposizione aveva un lato ragionevole e giusto. » Dobbiamo confessare, a nostra confusione, che questo argumento non può convincerci in alcun modo. Il corrispondente ci aveva attribuite in parecchi punti idee e dottrine affatto contrarie alle nostre; noi ce ne siamo lagnati, e abbiamo corretto il suo errore. Ed è questa una prova, a giudizio del *Crepuscolo*, che noi accettiamo la critica del suo corrispondente? È una prova, che la sua opposizione aveva un lato ragionevole e giusto? A noi sembra invece una prova manifesta e irrefragabile, che nella sua critica non v'era nè pur l'ombra della giustizia e della ragione.

esaminarla punto per punto a solazzo de' nostri lettori, i quali assisterebbero ad uno spettacolo più comico assai di qualunque comedia. Ma ci terranno per iscusati d' averneli privi; chè ce lo vietano e l' angustia e l' indole del nostro foglio. A metterli in grado di apprezzare tutto il merito di questa nuova epistola del corrispondente, pochi cenni basteranno.

Egli adunque prende a giustificarsi, cioè a confutarci, in due modi. Il primo è generale; e consiste nel dire e ripetere, che i nostri argumenti sono *un sinistro diruginar di denti*, uno scoppio d'*ira*, un' *alchimia dialettica* da *casista*, un *labirinto di fallacie, di falsi supposti, di botte finte, di equivocazioni*, una *muta di logomachie assordanti, viziate e intoleranti abitudini d'un inconcludente ideologismo, loicaggini*, un *gioco di parole* da *ameno logomaco*, ecc. Come ognun vede, queste sono ragioni eccellenti, che portano il nostro torto all' ultima evidenza.

Il secondo poi è particolare, e consiste in un *saggio* ch' egli vuol dare, *a modo d' esempio, della* nostra *polemica*. Leviamo anche noi un saggio del suo bel saggio.

1.° Per difendere la sua frase, che accennava ad una *nostra* religione del razionalismo, e che venne da noi appuntata, siccome quella che ci attribuirebbe la pretensione di fondare una nuova religione, nel senso vulgare della parola, ci oppone un tratto del programma, in cui dicevamo che « il razionalismo è già la fede nuova dei popoli, la religione intima dei cuori, e deve essere per l'avvenire il solo culto publico degli individui e degli Stati; » e dichiara *scandaloso*, che vogliamo *appioppare (sic)* a lui *la paternità* delle nostre *proprie creazioni*. Povero pusillo! come è facile ad essere scandalizzato! Certo, scrivendo quelle parole non intendevamo di parlare a gente di così delicata e meticolosa coscienza; chè altrimenti avremmo adoperati termini un po' diversi. Ma parlavamo a chi sa leggere e vuole capire; e le parole antecedenti: *leggi naturali dell' Umanità, criterio della ragione, interpretazione della scienza, credenze razionali*; e quelle che vengono appresso: *sola religione dello Stato la giustizia*, ci

pareva che determinassero più che a sufficienza il valore del nostro concetto, e significassero apertamente, che in una società avvenire, al cui governo presieda il razionalismo, sì l'individui e sì li Stati ridurranno il *publico culto* alla semplice osservanza delle leggi della giustizia e della ragione. Ed in questo pensiero havvi pur l'ombra della *creazione* d'una nuova religione?

2.° Per giustificare la sua dottrina su la diversità dei diritti politici, grida che ne abbiamo *adulterato il senso,* perchè nel nostro ragionamento abbiam *soppresso il qualificativo di politici.* Ma le sue parole vennero da noi citate esattamente; e se criticandole abbiamo tralasciato l'aggettivo, gli è perchè il sustantivo ci bastava; e l'aggettivo non aggiungeva, nè toglieva nulla al vero punto della questione. I diritti politici sono diritti, o non sono? Se no, perchè li chiama egli diritti? Se sì, tutto quanto si dice del diritto in genere, convien necessariamente ad ogni specie di diritti. Dov'è adunque l'*adulterazione* del suo concetto?

3.° Per isfugire all'assurdo delle sue *deduzioni pratiche,* ci risponde: « Quando io era a scuola, mi fu insegnato che » v'hanno due metodi: uno *a priori* o speculativo, l'altro *a* » *posteriori* o sperimentale; i quali, sebbene avessero a fon- » damento la ragione, pure l'uno era l'opposto dell'altro. » Dunque le deduzioni pratiche, sebbene contengano qualche » cosa di speculativo, sono un contraposto co'l punto specu- » lativo ed assoluto. » Ma gli avranno insegnato altresì, che il processo dell'esperienza chiamasi *induttivo,* mentre quello della speculazione chiamasi *deduttivo*; e il metodo sperimentale è il contraposto dello speculativo, appunto perchè l'*induzione* è il rovescio della *deduzione.* Laonde, se gli occorra di parlare un'altra volta di cose filosofiche, sarà bene che prima ritorni alla scuola, e preghi il maestro di rinfrescargli un po' in mente le prime nozioni della logica.

4.° Per iscusarsi d'averci vanamente accusati di *dogmatismo,* risponde: « Non intesi per nulla fare una critica, ma » solo annunziare il modo, con cui era redatto il program-

» ma. » Ma noi dovevamo giudicare le sue parole, e non le sue *intenzioni*; e s'egli parla a rovescio di quello che intende, di chi è la colpa? Ed avendogli noi richiamato a memoria, che lungi dall'essere *dogmatici*, professiamo lo scetticismo razionale di Kant, sapete che ci risponde ancora? Udite l'oracolo: « quasichè la parola dogmatico avesse un solo signifi-
» cato, quasichè non si adoperasse per indicare l'enunciazione
» di principj non dimostrati, quasichè il dogmatismo fino ad
» un certo punto non fosse una necessità del metodo filoso-
» fico, quasichè infine lo scetticismo ed il criticismo non aves-
» sero i loro dogmi. » Quattro asserzioni, e quattro spropositi. Perciocchè la parola *dogmatico* potrà ben avere altri significati in altre materie; ma in una discussione filosofica non ne ha, e non può averne che un solo. Nè questo è certamente l'enunciazione di principj non dimostrati; perchè i principj sono tutti essenzialmente indimostrabili; e però dovrebbero qualificarsi dogmatiche tutte le scienze. Nè il dogmatismo può dirsi una necessità del metodo filosofico (lasciamo stare quel *fino ad un certo punto*, che è davvero un bel trovato!); perchè esso concerne veramente il sistema dottrinale, e non il processo metodico; e quando si applica al metodo, significa invece processo rigorosamente dimostrativo, cioè una deduzione esatta da principj *a priori* certi ed evidenti. Dire poi che anche lo scetticismo e il criticismo hanno i loro dogmi, è una tautologia manifesta, se per dogma intende un principio, un criterio, una verità quale che sia; ma è una contradizione formale, se per dogma intende ciò che costituisce propriamente il dogmatismo. Perciocchè il carattere essenziale di questo sistema è l'affermazione, non semplicemente di qualche principio o verità o dogma che voglia dirsi; perchè allora non sarebbe possibile alcuna dottrina, che non fosse un puro e pretto dogmatismo; sibbene l'affermazione di ciò, che trascende la sfera dei fenomeni e dell'esperienza possibile: cioè, ontologicamente una teoria dell'origine e dell'essenza dell'universo; psicologicamente una teoria dell'origine e dell'essenza dello spirito: o in altri termini, la teoria del Primo Ente e della Prima Idea, insomma dell'Assoluto.

Quando però egli soggiunge in tono magistrale, che « non ogni teoria dell' assoluto può dirsi dogmatismo; » noi gli diremo, che torni a scuola, per carità; si facia spiegare un po' meglio che cosa sia dogmatismo, assoluto, e teoria; e si persuaderà, che dogmatismo e teoria dell' assoluto son termini equivalenti. — Ma ei ripiglia ancora: « Per esempio, Hegel, » che nessuno potrà chiamare dogmatico, ha scritto non solo » una teorica dell'assoluto, ma dichiarato che la scienza con» siste essenzialmente nella cognizione dell' assoluto. » Se piglia *dogmatico* per sinonimo di credente ai dogmi della Chiesa, gli si può passare; ma se lo prende nel senso filosofico, il dire che *nessuno può chiamare* Hegel dogmatico, è una asserzione da far ridere fino i banchi e le mura delle scuole; gli è come a dire, che *nessuno può chiamare* Spinoza panteista, Berkeley idealista, Locke sensista, Reid psicologista, ecc. — Aggiunge infine: *Negando l'assoluto, come* possiam noi *parlare di diritti assoluti?* Ma dell' assoluto noi abbiam negata, non già una conoscenza qualunque, bensì la *teoria*, cioè una conoscenza scientifica, apodittica, indubitabile. Il corrispondente ha forse notizia d' una teoria simigliante? La metta fuori, e vedremo. Il dire poi, che negando l' assoluto, cioè la teoria dell'assoluto, dottrina puramente ontologica, non si possa parlare senza contradizione di diritti assoluti, cioè d'una questione tutta morale, è un'altra prova ch' egli conosce la natura del diritto e dell'assoluto, della morale e dell'ontologia, così bene come il carattere del sistema di Hegel.

5.° Per liberarsi dall'assurdo, in cui era caduto, circa le relazioni della morale con la religione, dice che *volendo giocare di parole*, come faciam noi, « si potrebbe dire: se lo » scetticismo non conosce la morale, anche l'Ausonio Fran» chi, che si è dichiarato scettico, non può conoscere la mo» rale; ma s'egli conosce la morale, anche lo scetticismo può » coesistere con la morale. » Ma tra il nostro argumento ed il suo passa questa piccola differenza, che il nostro è tutto fondato sopra le sue parole, il suo invece è fondato sopra una falsificazione delle nostre. Perciocchè noi abbiam detto

espressamente, che l'antinomia corre, non fra la morale e lo scetticismo *razionale*, che è quello di Kant, a cui ci professiamo discepoli e seguaci, ma bensì fra la morale e lo scetticismo *vulgare*, che è il dubio e l'indifferenza universale verso di ogni dottrina, e quindi la negazione stessa della verità: *Ce scepticisme du second ordre*, citiamo Teodoro Jouffroy, poichè il corrispondente voleva citarlo, *dans lequel se sont complus et se complaisent encore une foule de petits esprits; ce scepticisme est un thème sur lequel on brodera longtemps encore: il fait les délices des hommes d'esprit; il ne mérite pas d'arrêter les philosophes.* Dunque il suo gioco di parole che cosa prova?

6.° Per soddisfare alla nostra domanda d'informarci di quel cotale *vero suggettivo*, che ci aveva regalato, risponde con nobile disdegno, che *se non abbiamo notizia del vero, peggio per noi.* La risposta è commoda assai; peccato che sia ridicola! Perciocchè si trattava di *un vero*, e non *del vero*; ed *un vero* è sempre una certa verità, vale a dire un principio, una formula, un'idea determinata. Ora questo vero, di cui egli ci attribuiva la *conquista*, capace di fare l'impossibile e l'assurdo, qual è? Perchè non lo cita?

7.° Per iscusarsi dall'averci imputata la pazza fantasia di voler divinizzare l'uomo e umanizzare la divinità, risponde: « Quando l'autore, togliendola a prestito dai razionalisti tedeschi, adopera la parola *umanismo*, io erroneamente supponeva, che alla parola fosse inerente il significato suo proprio. L'umanismo, a quanto mi assicurò un bidello d'università allemanna, è la dottrina che fa un Dio dell'uomo. Un vero, che *divinizza* l'uomo, è dunque un assurdo solo pe 'l Franchi, il quale è un umanista *sui generis.* » E qui il corrispondente calunnia il suo bidello; poichè anche i bidelli, e massime in Germania, intendono e parlano assai meglio il linguaggio proprio della filosofia. Ed invero, far Dio l'uomo, o l'uomo Dio, è una contradizione formale di termini, come fare un circolo quadrangolare, o un quadrato rotondo. A chi dunque farà egli credere, che una tale assurdità sia

l'essenza dell'umanismo? Questo sistema invece ne sembra assai più discreto: esso è un antiteismo, e nulla più. Il teismo fonda la sua dottrina dell'Umanità nel volere o nell'arbitrio di un Ente, che è fuori di lei e sopra di lei; l'umanismo invece fonda la sua dottrina nella stessa Umanità, prescindendo da tutto ciò che non è lei: il primo ricerca le cause; il secondo, le leggi: quello perciò subordina la natura al sovranaturale; questo invece subordina tutto alla natura, e non riconosce nulla di reale e di scientifico oltre di essa. E dov'è un bidello tedesco, che l'ignori?

Il corrispondente ripiglia ancora: « Io poteva intendere ben » più in là con quell'umanismo, e dire *materializzare* Dio; » imperocchè, secondo Feuerbach, l'uomo è Dio razionalmente » e corporalmente. » Ma s'egli non ha capito nè pure un bidello, qual maraviglia che facia parlare un Feuerbach a controsenso? Il sistema di Feuerbach consiste nel ridurre la teologia all'antropologia; provare, cioè, come tutti quanti li attributi, che le religioni danno a Dio, non sono altro che li attributi dell'uomo, *oggettivati* e personificati, mediante l'imaginazione e il sentimento, in un Essere ideale. Il concetto di Dio non è altro per lui, che l'ideale dell'uomo: *Je ne suis point de ceux*, egli scrive, *qui disent: il n'y a pas de Dieu, la parole divine n'existe pas, il n'y a pas de trinité divine, etc. Je prouve que ce sont là autant de mystères, qui ont leur place au sein de la nature humaine, et non au dessus d'elle, comme le prêche la théologie. Je prouve que la religion, après avoir regardé l'homme dans ce qui n'en est que l'apparence la plus superficielle, a été forcément entraînée à se composer, de tout ce qu'il y a de vrai et d'essentiel dans l'homme, un être distinct de l'homme; et que, par conséquent, dans les définitions qu'elle donne de Dieu, de la parole divine, etc., elle ne définit, à tout prendre, que l'homme, la parole humaine, etc.* [1]. E questo si chiama *fare un Dio dell'uomo?*

8.° Soggiunge da ultimo, che « con l'aver recisamente

[1] Essence du christianisme, Préface.

» dichiarato che la conoscenza dell'assoluto è impossibile, ab-
» biamo ristretto assai il campo della scienza.... il sistema
» nostro diventa un pasticcio, facendo coesistere nella stessa
» persona la fede e la ragione. » Almeno in fatto di *pasticci* lo credevamo giudice competente, ma ci siam pure ingannati. Veda però di leggere con un poco più d'attenzione; e capirà, che noi dichiariamo impossibile, non la *conoscenza*, ma la *teoria* dell'assoluto; perchè *cette prétention*, torniamo a citare Jouffroy che dee piacere al corrispondente, *n'est autre chose que celle de démontrer l'intelligence humaine par l'intelligence humaine: ce qui a été, ce qui est, et ce qui sera éternellement impossible.* Poi cerchi di conoscere un po' meglio la vera natura della *fede*, della *ragione*, e della *scienza;* e imparerà che non siamo noi, che restringiamo il campo della scienza, e faciamo coesistere la fede e la ragione; ma che i limiti di quel campo e la realtà di questa coesistenza sono un fatto e una legge della natura. E' si procacci infine qualche notizia più esatta della filosofia moderna; e si convincerà, che li autori di quel *pasticcio* di sistema non siamo noi; ch'esso è professato da uomini, che ci rechiamo a gloria d'aver per maestri, come in Germania, Strauss e Feuerbach, Ruge e Lutzelberger; in Francia, Comte e Littré, Proudhon e Renouvier; in Italia, Giuseppe Ferrari. Ora noi preferiamo e preferiremo sempre un *pasticcio* di questi uomini a tutti i possibili manicaretti del corrispondente e de' suoi maestri.

Forse quest'altra risposta si meriterà dal corrispondente [1] l'onore d'esser paragonata al *sinistro diruginar di denti* d'un cane; e la sua replica ad un altro *palpare carezzevole;* ma poco c' importa. Il giudizio, che noi invochiamo con piena fiducia, è quello de' nostri lettori, i quali decideranno tra noi e lui così la controversia di filosofia, come la questione di galateo.

[1] Ci venne fatto gentilmente avvertire, che il *Crepuscolo* ha più d'un corrispondente a Torino; e noi però dichiariamo di alludere sempre e solo a quello, che scrisse le due corrispondenze, a cui abbiamo risposto.

DUE ORDINI DI MISTERI.[1]

RISPOSTA AL SIGNOR A. Z.

Signore,

Eccoci a mantenere la promessa, che nel foglio antecedente vi abbiamo fatta.

Nella vostra lettera c' invitate a *discutere in tutta la sua profondità* l'argumento, che ci opponete; e questo semplice esordio ci avrebbe disuasi affatto dal rispondere, se il rispetto al vostro nome (qualora un'omonimia non ci abbia ingannati); già noto abbastanza ai cultori delle buone lettere, non ci avesse consigliato di abondare in cortesia. Perciocchè la objezione, che voi credete ingenuamente così *profonda*, è la cosa più leggiera e superficiale del mondo; e basta a mostrare, che voi potete ben essere esperto nelle discipline letterarie, ma certo siete pellegrino nelle scienze filosofiche e razionali. Ne giudicheranno i lettori, e ne giudicherete voi stesso dalla critica, che prendiamo a fare del vostro ragionamento. Il quale ci viene da voi esposto nei termini seguenti:

« Nel fondo l' incredulo e il religioso mi propongono ambidue dei misteri da credere; ambidue mi danno effetti e mezzi, senza che me ne sapiano spiegare le cause. A che dunque menar tanto rumore parlando dei misteri della fede? A che venirci a dire superbamente, non voler essi creder nulla da quello in fuori a che arriva la *ragione*, come se la *ragione* arrivasse al principio della materia, dell'elettricità, del magnetismo, ecc. cose tutte alle quali si crede con la maggior buona fede del mondo? Le conseguenze dei

[1] N. 4, — 11 novembre 1854.

» principj religiosi sono chiare per lo meno quanto le loro; » tutto in quelle si concatena mirabilmente, tutto risponde » punto per punto alla condizione in che l'uomo si trova; » altro divario non ci passa da chi crede nei misteri dello » spirito, a chi crede nei misteri della materia, fuorchè que» sto: che nei primi è l'evidenza meno sensibile, perchè » nata al tutto e chiusa nella mente; nei secondi è una evi» denza più facile, perchè tiene del materiale. Ma se l'io è » puro effetto dell'intima coscienza, non so come si possa im» pugnare in buona fede, mentre anche la evidenza mate» riale si fonda su quest'*io*, senza cui non è possibile nè » tampoco formulare un dubio.

» Ma del resto stringiamo i nodi: io vi domando, perchè il » sasso lanciato nell'aria ricade su la terra? Voi mi rispon» dete, perchè tutto tende al suo centro. Perchè, ripiglio io, » tutto tende al suo centro? per forza di gravitazione. Oh » bravi! fin qui non c'è che dire. Ma via, perchè nei corpi » c'è questa legge di gravitazione? Oh! voi restate sciocchi, » voi non sapete più che dirmi. Or dirò io il perchè di questa » forza di gravitazione: ella è necessaria; senza di questa il » mondo sarebbe un enigma. A maraviglia: noi siamo pur » usciti da questo labirinto. Ingannati che siamo! Eccoci da » capo: perchè è necessaria questa legge di gravitazione? Qui » non c'è via di mezzo; o bisogna ritornare addietro con un » circolo vizioso che non ha fine, o rinunciare ad ogni disa» mina, perocchè sempre troverai dinanzi a te un perchè » *terribile, insolubile, misterioso.* Quanto a me, trovo più ve» rità nelle voci segrete del mio intimo essere, che negli og» getti esistenti fuori di me. »

Tralasciamo il resto della lettera, perchè ci sa troppo d'omelia, e non aggiunge nè toglie nulla alla forza dell'argumento. Ma, signore, il vostro argumento è, scusateci se chiamiamo le cose co'l loro nome, un sofisma così triviale e puerile, che negli esercizj sillogistici delle scuole di logica uno studente non oserebbe proporlo al suo avversario. Il paragone, che voi instituite fra le due specie di misteri, è assurdo per

ogni verso; giacchè tra li uni e li altri corrono tali e tante differenze, che li separano con una distanza infinita. Notiamo le principali, sustituendo alle vostre locuzioni: *misteri dell' incredulo e del religioso, dello spirito e della materia,* che pajono nate fatte per confundere le idee ed imbrogliare le carte, queste altre: misteri della natura, della ragione, della scienza, e misteri della rivelazione, della fede, della teologia, che segnano meglio la distinzione dei due ordini di conoscenze, che dobbiamo confrontare. Ora:

1.° Il mistero della ragione non è altro che un' incognita, cui la scienza riconosce di non poter ancora determinare; è un problema, ch' essa dichiara di non poter ancora risolvere; e quindi, se pur ne tenta una risoluzione probabile, una determinazione ipotetica, la scienza non presume giammai di obligare li uomini a credero assolutamente un'incognita, un nulla, o tutto al più una congettura, un' analogia; nè molto meno presume, che da una credenza tanto insensata faciano dipendere tutta la vita così in questo, come nell'altro mondo. Al contrario, il mistero della rivelazione è un' incognita, che la teologia pretende non solo di definire e determinare in modo assoluto, ma, che è peggio assai, di farne la legge assoluta del pensiero, della coscienza, della morale, della vita temporale ed oterna; cioè di fondare il certo su l' incerto, il chiaro su l' oscuro, il noto su l' inconoscibile. Dunque il processo della scienza è ragionevole, e quello della teologia è assurdo.

2.° Nei misteri della natura la *realtà* del fatto è nota e certissima; e l' ignoranza cade unicamento su la *cagione* del fatto. All' opposto, nei misteri della fede è ignota non solamente la cagione del fatto, ma eziandio la realtà. Quindi nel primo caso l' ammettere un mistero è cosa ragionevole, poichè vuol dire: io ammetto questo fatto, perchè mi è provata e manifesta la sua esistenza, quantunque non sapia spiegarne la cagiono, perchè mi è ancor ignota la legge da cui dipende. Nel secondo caso invece l'ammettere un mistero è cosa assurda, poichè vien a dire: io ammetto un fatto, della cui

esistenza non ho e non posso avere nessuna prova; cioè ammetto un fatto, che per me non può essere un fatto; affermo dunque e nego nello stesso tempo la stessa cosa.

3.° L'esistenza dei misteri naturali si conosce per via di osservazione e d'esperienza; e quindi non v'ha nulla, che esca fuori dalle leggi ordinarie della cognizione. Per lo contrario, l'esistenza dei misteri teologali non può verificarsi con alcun metodo o processo scientifico; s'appoggia tutta all'autorità dello stesso Ente, che è in questione; la sua autorità si manifesta mediante una rivelazione, che per sè medesima è un altro mistero; e la sua rivelazione si prova con miracoli e profezie, che sono altre due specie di misteri ancor più duri e impenetrabili. Dunque nei primi non si crede se non ciò che si conosce, laddove nei secondi si dee pur credere ciò che al tutto s'ignora.

4.° Il criterio della conoscenza dei misteri naturali è sempre la ragione; e le scoperte e le ipotesi, che si vanno facendo per ispiegarli, in tanto s'ammettono, in quanto la ragione le approva. All'incontro, il criterio della conoscenza dei misteri teologali è un'autorità, che non soggiace alla ragione, ma le sovrasta; non obedisce, ma impera; non osserva le leggi del pensiero, ma le inventa e le fabrica a proprio uso.

Vedete un poco, o signore, con quanta temerità voi abbiate affermato, che fra l'una e l'altra specie di misteri passa quel solo *divario* dell'*evidenza* più o meno *materiale*, mentre v'ha non un *divario* solamente, ma un contraposto logico, un altro psicologico, un altro fisico, ed un altro morale; v'ha insomma quel *divario*, cioè quel contraposto, che corre fra la cognizione e l'ignoranza, fra il ragionevole e l'assurdo. E tanto più strano ci riesce il vostro inganno, poichè adducete voi stesso un esempio, che basta per sè solo a render chiara e palpabile tutta la fallacia del vostro argumento. In fatti l'analisi del mistero, come voi lo chiamate, della caduta d'un sasso ne porge i seguenti risultati:

a) La realtà del fatto è evidente;

b) Questo fatto si conosce e si verifica per via d'esperienza quotidiana e universale;

c) Questa esperienza è pienamente subordinata al criterio della ragione;

d) E la ragione stessa indaga e determina le leggi, che la natura segue nel fenomeno della caduta dei gravi.

Fin quì tutto è noto, tutto certo, tutto provato. Il mistero incomincia dove la scienza finisce, e consiste nella causa prima della legge di gravità, come di qualsiasi altra legge della natura. E chi v'ha detto, in grazia, che si crede a questa causa da tutti con la *miglior buona fede?* O donde avete ricavata la bella scoperta, che tutti con la *miglior buona fede* del mondo credono al *principio della materia*, *dell'elettricità, del magnetismo?* Che intendete voi dunque per *principio?* I fenomeni? Sarebbe una contradizione; e voi parlereste così bene, come chi dicesse effetto la causa, apparente l'occulto, uno il due. O invece la causa, la natura, l'essenza? Sarebbe un'assurdità; e voi regalereste a tutti, al vulgo medesimo, una cognizione, che i dotti e scienziati confessano di non avere.

Ma l'ignoranza di quell'ultimo perchè non ha nulla di *terribile*, d'*insolubile*, di *misterioso;* è la cosa più liscia e più semplice del mondo; e per chiamarla un *labirinto*, un *circolo vizioso*, come voi dite, convien ignorare i primi rudimenti della logica e le prime nozioni della scienza. Perciocchè nello studio della natura si tratta di determinare le leggi, e non le cause della realtà; ora la realtà è, perchè è; e la ricerca di un altro perchè del perchè è assurda. Oltre di che, una tal ricerca presuppone, che l'uomo possa e debba comprendere l'Assoluto: comprensione, che esige ed implica evidentemente un sapere infinito, cioè una mente infinita, cioè un ente infinito. E capirete anche voi, signore, che il richiedere tanto dal cervello dell'uomo è un varcare tutti i limiti della discrezione.

Faciamo ora l'analisi di un mistero qualunque della teologia, per esempio, la trinità delle persone in Dio; e vediamo che risultati ne fornisca:

a) È mistero la realtà del fatto;

b) Mistero l'Ente, che se ne fa rivelatore;

c) Mistero il modo, con cui si rivela;

d) Mistero le prove, a cui la rivelazione s'appoggia;

e) Mistero il criterio, che si prepone alla credenza, alla rivelazione, alle prove, insomma a tutti li elementi o condizioni del fatto.

Quì adunque tutto è mistero, tanto ciò che s'ignora, quanto e più ciò che si crede sapere. Dunque fra l'una e l'altra specie di misteri non havvi alcun paragone possibile; e chi ammette li uni, non è tenuto logicamente ad ammettere, anzi è logicamente obbligato a rigettare li altri.

Non vi piace la conseguenza? Provatevi dunque ad emendar le premesse; dimostrate, che in ambidue li ordini di misteri si avverano le stesse condizioni, si hanno li stessi elementi noti, si mantengono le stesse leggi psicologiche, si osserva lo stesso metodo razionale, si ottiene lo stesso risultato scientifico; e se ci riescite, noi torneremo a credere tutte le assurdità che un tempo abbiamo credute, e tutte quelle altre per giunta che voi credete ancora.

Avvertite però di non venirci a mezzo, per carità, nè co'l vostro *intimo essere*, nè con le vostre *voci segrete*, nè con *l'evidenza nata* o morta, *chiusa* o aperta, nè con *l'io effetto* o cagione, figlio o padre dell'*intima coscienza;* chè le son parole, e nient'altro; cioè sono spropositi, che non hanno a far nulla con la nostra questione. Tutto ciò, che v'ha di misterioso nei fenomeni della *coscienza*, dell' *io*, dell'*essere* nostro, appartiene sempre all'ordine di natura; e certo l'antropologia è una scienza non men naturale della fisica, della chimica, della geologia. La realtà dei fatti psicologici è così certa e sicura, come quella dei fatti materiali; le prove, che ci attestano l'una, sono così ragionevoli e naturali, come quelle che ci persuadono l'altra; e la scienza tanto nello studio dei primi, quanto dei secondi, riconosce per suo criterio supremo la ragione.

Perchè dunque, o signore, perchè contraponete i *misteri*

dello spirito ai *misteri della materia*, quasi che tra noi si disputasse di materialismo e di spiritualismo? Avete forse già dimenticato il vostro assunto? O disperando di poterlo sostenere con qualche apparenza almeno di raziocinio, cercate di scambiarlo sottomano per trarvi d'impaccio? Ma la logica, vedete, è più furba e più forte di voi; e tutti li sforzi ed artifizj per isfugire al suo dominio non vi giovano punto. Dovete paragonare, ve lo ripetiamo, non i misteri dello spirito co' misteri della materia, non i fenomeni dell'io, della coscienza, dell'intimo essere nostro co' fenomeni della gravità, dell'elettricità, del magnetismo; sibbene i misteri della natura con quelli della teologia; e dovete provare, che la ragione si trova nelle stesse condizioni così per rispetto agli uni, come per rispetto agli altri; e che la fede, con cui crediamo i primi, è una conoscenza analoga, anzi identica a quella che voi prestate ai secondi.

Coraggio, signore; l'impresa è degna veramente del vostro cattolico zelo; giacchè potete viver sicuro, che dimostrato una volta questo solo teorema, il furore delle conversioni invaderà tutto il genere umano; popoli e nazioni correranno al seno della Chiesa, proprio come le greggie all'odore dell'ovile; e non vi saranno più altri acattolici nel mondo fuorchè i mentecatti. Su, adunque; voi potete far più con due sillogismi, che non hanno fatto tutti i patriarchi, i profeti, li apostoli, i martiri, i dottori, e i confessori del vecchio e del nuovo Testamento, da Adamo fino a Pio IX; perocchè, quando abbiate ridutto all'evidenza questo solo raziocinio: — I misteri della fede sono così chiari e certi, come i fatti della natura; dunque chi ammette questi deve credere quelli; — deh! chi sarà mai quella bestia, che ricuserà più di recitare il suo *credo*? V'ha egli forse un uomo sensato, che fissando il sole non senta la realtà della luce? Un uomo, che sbattuto a terra dall'uragano non senta la realtà dell'aria? Un uomo, che gettato nelle fiamme non senta la realtà del fuoco? Or bene, in virtù della vostra dimostrazione, saranno tanti i credenti nella verità del catolicismo, quanti sono i credenti nella realtà

del fuoco, dell'aria, e della luce; e voi sarete il pontefice primo d'una Chiesa veramente universale.

Missione più bella, più benefica, più gloriosa non potreste augurarvi; e nessuno desidera più di noi, che ne veniate a capo felicemente: il nostro desiderio è eguale all'ardore, con cui aneliamo alla conoscenza e alla propagazione della verità. Dateci adunque la verità, e ci avrete subito con voi. Nè vogliamo intanto farvi premura, o limitarvi il tempo e lo spazio; ma, perdonate alla nostra curiosità, e diteci una sola parola: quanto pensate voi che ci toccherà di aspettare?

L'ASSOLUTO E IL RELATIVO. [1]

Nella critica delle dottrine filosofiche occorre sovente di dover sostenere contro qualche autore un principio, che in qualche altro pareva si fosse combattuto. La contradizione però è grammaticale, e non logica; poichè non giace nei concetti, ma sol nei vocaboli. Ai quali siccome le varie scuole danno un valore diverso, così la critica è obligata pure di adoperarli in diverso significato, e di affermare oggi con un vocabolo un'idea, e domani con lo stesso vocabolo negarne un'altra. Chi abbia qualche perizia nelle materie di filosofia, discerne facilmente sotto l'apparenza di un'antinomia la coerenza logica delle idee; e non ha però mestieri di spiegazioni o commenti da parte del critico. Ma i lettori filosofi non abondano in verun paese, e tanto meno nel nostro, dove, grazie al gergo barbaro e vuoto delle scuole, la filosofia incontra assai più detrattori e nemici, che studiosi e cultori. Laonde noi stimiamo far cosa utile ai più, ed a nessuno discara, se tratto tratto verremo determinando i varj sensi, che hanno certe voci nel linguaggio filosofico, a fine di mostrare come

[1] N. 5, — 18 novembre 1854.

nella polemica contro opposti sistemi la critica se ne valga per sostenere li stessi principj.

Primo tra i vocaboli di tal fatta vuol essere annoverato l'Assoluto, che ora per sustantivo, ed ora per aggettivo è usitatissimo nella filosofia moderna, e tiene il posto principale in tutte le più gravi ed ardue discussioni.

L'Assoluto è il contraposto del relativo, del condizionale. La cognizione sensibile non ci somministra se non il particolare, cioè una moltitudine di oggetti diversi, mutevoli sempre e limitati; ma la ragione tende a comprendere il tutto, a portare la sua conoscenza in una sfera illimitata, necessaria, infinita, ove non possa mutarsi nulla, nè cosa alcuna si sottragga al suo dominio. I sensi, inoltre, non ci fanno conoscer altro che l'accidentale, il transitorio, il fortuito, senza una necessità di successione e di legame tra i fatti, nè alcuna essenza permanente, immutabile, ed eterna. Ora, in virtù della legge di causalità, la ragione concepisce l'idea di una verità superiore a quella che le viene fornita dalle sensazioni: concepisce, che siccome una serie infinita di condizionati e di condizioni repugna; così al particolare, all'accidentale, al mutabile, a tutto ciò che ha la sua ragione d'essere in un'altra cosa, dee rispondere un universale, un necessario, un immutabile, un principio insomma che non dipenda più da veruna condizione estrinseca, che non sia effetto di alcun'altra cagione, che abbia in sè medesimo la ragione della propria esistenza, e dell'esistenza di ogni altra cosa. Questo principio è l'Assoluto.

Per Assoluto s'intende adunque ciò che è affatto indipendente, e non lascia supporre nulla sopra di lui, perchè porta in sè e con sè la sua ragion d'essere. Ora o questo principio si considera nell'ordine ontologico, cioè degli enti: e allora l'Assoluto significa l'Ente, da cui hanno origine e dipendono tutte le altre esistenze. O invece si considera nell'ordine psicologico, cioè delle idee: e allora l'Assoluto significa l'Idea, da cui hanno origine e dipendono tutte le altre nozioni.

L'Assoluto pertanto è il Primo insieme e l'Ultimo, secondo

il diverso processo, con cui lo si studia. È Primo, cioè principio, quando si muove dalla cagione all'effetto; ed è Ultimo, cioè risultato, quando all'incontro si risale dall'effetto alla cagione. Nel processo sintetico è il Primo: primo Ente nella sintesi ontologica; e nella psicologica, prima Idea. E nel processo analitico è l'Ultimo: ultimo Ente per l'analisi ontologica; e per la psicologica, ultima Idea.

L'Assoluto psicologico può ancora specificarsi variamente, secondo le varie categorie in cui si classificano le idee. Così, per rispetto al Vero si ha un Assoluto logico; per rispetto al Bello, un Assoluto estetico; per rispetto al Bene, un Assoluto morale; e via discorrendo. Ma il valore generico del vocabolo evidentemente rimane sempre lo stesso, quello cioè di primo principio o fondamento ultimo della logica, dell'estetica, della morale. In questi casi l'Assoluto equivale ad una regola o tipo, a cui dee conformarsi il giudizio per essere vero, l'opera per esser bella, l'azione per esser buona; onde suole anche denominarsi l'Ideale.

Lo studio dell'Assoluto è l'oggetto della filosofia; ma intorno al valore di questo studio così nell'ordine degli esseri, come in quello delle idee, discordano profondamente i filosofi, e professano contrarj sistemi.

Li uni sono dogmatici; ed affermano l'Assoluto, perchè pretendono di possederne la scienza, e vantano una teoria ontologica e psicologica, che stabilisce, spiega, e dimostra la genesi prima degli esseri e delle idee.

Li altri sono empirici; e negano l'Assoluto, perchè pretendono di rinchiudere la scienza nell'osservazione pura e semplice dei fatti, e d'interdire alla ragione ogni ricerca di ciò che trascende la portata dei sensi e della materia, ogni dottrina dell'Ideale.

Per i primi adunque l'affermazione dell'Assoluto importa, che la ragione ne ha una conoscenza chiara, certa, infallibile; sicchè la metafisica è una teorica compiuta, una scienza già fatta e terminata. Per i secondi invece la negazione dell'Assoluto significa, che alla ragione non è necessario, nè

possibile verun concetto, che oltrepassi la sfera dell' esperienza sensibile e del fatto materiale; talchè la speculativa è tutta una chimera.

Fra questi due sistemi contrarj sta il criticismo, che dà alla filosofia meno dei dogmatici, e più degli empirici. Da una parte non ammette, ch'essa posseda una vera teorica dell'Assoluto; perchè esaminando tutti i sistemi, che presumono d'averla trovata, dimostra come non siano altro che ipotesi ed opinioni, tutte più o meno probabili, ma nessuna certa e apodittica. E dall' altra parte non ammette nè pure, ch' essa debba astenersi da ogni indagine e speculazione dell'Assoluto, perchè la filosofia, come scienza razionale, dee fondarsi in qualche cosa, che non sia particolare, accidentale, variabile; in qualche cosa d' universale, d' ideale, di necessario, cioè d'Assoluto.

Il criticismo pertanto nega l'Assoluto contro i dogmatici, e lo afferma contro li empirici. Lo nega nel primo caso, perchè il dogmatismo affermandolo si arroga una cognizione, che è infinitamente superiore all' intelletto umano; e quindi per voler troppo inalzare la filosofia, la trasforma in una chimera e la rende impossibile. E nel secondo caso lo afferma, perchè l'empirismo negandolo disdice all' uomo una cognizione, a cui anela per impulso di natura e per legge di ragione; talchè a forza di voler troppo semplificare la filosofia, le toglie ogni carattere di scienza, e la fa egualmente impossibile.

Di che apparisce il doppio senso, in cui si può prendere l'Assoluto; e la ragione, per cui talvolta lo dobbiamo difendere, tal altra impugnare. O per Assoluto s' intende, che sì nella natura e sì nel pensiero v' ha un elemento intrinseco, che l' uomo sente e riconosce, ma non inventa; elemento superiore alla sua volontà, anteriore alle sue sensazioni, legge e non prodotto del suo giudizio: e noi ammettiamo una dottrina assoluta, perchè rigettiamo l' empirismo. O al contrario per Assoluto s' intende, che quell' elemento è una cosa o un' idea, che la ragione intuisce e contempla direttamente in sè stessa, e di cui comprende l' intima essenza e tutte le

proprietà necessarie, immutabili, eterne: e noi non ammettiamo una teorica assoluta, perchè repudiamo il dogmatismo.

E di qui pure si fa manifesto il duplice significato, che può avere il *relativo;* e il valore diverso, che la filosofia critica gli deve attribuire. Essa contro i dogmatici sostiene, che tutto, negli enti e nelle idee, è relativo; perchè il campo della scienza è circoscritto nei limiti del tempo e dello spazio, cioè dei fenomeni, che sono a rigore di termine la negazione stessa dell'Assoluto. Ma contro li empirici dimostra eziandio, che tanto negli esseri, quanto nei concetti, non è tutto relativo; perchè vi sono leggi naturali e per li uni e per li altri, certe, costanti, generali, uniformi, che non si possono negare, se non a patto di chiuder li occhi all'evidenza, e rinunciare alla ragione. Se dunque è vero, da un lato, che queste leggi sono relative, perchè nel senso dogmatico non possono dirsi assolute; è pur vero, dall'altro, che sono assolute, perchè nel senso empirico non devono dirsi relative.

DELLA VERA E DELLA FALSA FILOSOFIA [1]

I.

È questo il titolo di un libro, che publicava poco tempo fa il P. Gioachino Ventura... ma quel *da Raulica*, sapete, giusta il nuovo nome con cui gli piaque di ribattezzarsi dopo la sua famosa ritrattazione, e certo per romperla più solennemente con l'altro P. Gioachino Ventura, che nel 1848 facea la parte d'apostolo della libertà, della democrazia, e della rivoluzione. Il titolo, come vedete, promette molto: trattasi niente meno che d'insegnarci a discernere la vera filosofia dalla falsa. E il

[1] N.° 12, 13, — 7, 14 genajo 1855.

frate da Raulica aveva già bandita la grande scoperta da un pulpito di Parigi nelle sue *Conferenze* su *la Ragione filosofica e la Ragione cattolica;* ma siccome anche fra le pecore, che andavano ad ascoltarlo, ne trovò non poche indocili, a cui non potè dar ad intendere d'un tratto tutte le favole, ch'egli va spacciando in nome di Dio; così appigliossi al partito di commentarle in parte e difenderle co'l suo libro *Della vera e della falsa filosofia*, di cui poscia dovette fare un nuovo commento ed una nuova difesa con un altro *Saggio su l'origine delle idee e su 'l fondamento della certezza.*

Se il P. Ventura si fosse contentato di parlare e di scrivere a nome suo, non saremmo giammai discesi ad una critica nè seria, nè faceta delle sue opinioni; poichè con un fanatico di quella risma sarebbe un perder l'opera e la fatica. Ma egli è venuto in campo qual interprete di una dottrina che si dice infallibile, e d'una fede che si vanta divina; e per poco non si dichiara mandato espressamente da Dio, e inspirato direttamente dallo Spirito Santo [1]. La sua *causa è quella* stessa *del catolicismo*, il quale avendo « corso grave rischio d'essere perduto in Europa all'epoca del rinascimento del paganesimo filosofico, politico, e letterario [2]; » facea però gran mestieri di novelli apostoli, che salvassero il catolicismo combattendo il paganesimo; e il P. Ventura si riserbò la missione di combatterlo nella filosofia, « avendo lasciato al genio del marchese di Valdegamas (Donoso Cortes) di combatterlo nella politica, e al dotto ed umile abate Gaume di combatterlo nella letteratura [3]. » E tuttavia frate Gioachino è così modesto, che non

[1] « Per quale ragione dovrei tacere su ciò, che è vero per rapporto alla mia posizione, alla mia attitudine, alla mia condutta a Parigi, giacchè, la Dio » mercè, io mi ritrovo ben lungi dall'attribuirmi il minimo merito, e giacchè » bramo riferirne tutta la gloria, se pure ve ne ha, a colui, dal quale discende » ogni pensiero, ogni desiderio del bene, siccome ogni mezzo per compierlo: » *Qui dat velle et perficere pro bona voluntate?* » DELLA VERA E DELLA FALSA FILOSOFIA, § 31. (Citiamo e citeremo sempre la traduzione *eseguita a Parigi di commissione e con approvazione dell'Autore*, e stampata a Milano da Turati).

[2] SAGGIO, § 1.

[3] *Ibid.*

ardisce « attribuirsi il titolo di filosofo [1]. » Ma è pura ed eccessiva modestia, vedete; poichè ci assicura ad un tempo, che l'ha *studiata per lo spazio di trent'anni*, che l'*ama*, che lungi dal *bramare la sua distruzione*, egli *anzi caldamente desidera di vederla risurgere dalla sua nullità, dalla sua abjezione*, e che *la sua restaurazione sopra un fondamento catolico* è lo *scopo, che si è proposto* [2]; scopo, a cui si *affatica fin da venticinque anni*, *scopo principale ancora di tutti i suoi lavori attuali* [3].

Nè gli venne fallito; poichè ci dà egli stesso l'umile notizia, che le sue « *Conferenze* sono state tradutte e stampate co' più grandi elogj della censura ecclesiastica, e *gli* hanno valso le lodi più incoranti e lusinghiere di alcuni sommi personaggi di Roma [4]; » onde si professa *santamente superbo nel Signore di cotale frutto delle* sue *fatiche*, ed ha *voluto ritornarlo ad esso tutto intiero;* ha « voluto attestargli la sua profonda riconoscenza, sapendo a pieno che, in fatto di riuscita del ministero, l'uomo che semina e che inaffia non è nulla, como ha detto S. Paolo; e che il Dio, che benedice, che feconda, che aumenta, è tutto [5]. »

Abbiamo dunque nel P. Gioachino uno dei primi e più fortunati e più autorevoli campioni della filosofia catolica; e potremo con sicurezza giudicare il valore dell'una dal valore dell'altro. Or eccovi com'egli stesso ci definisce l'intento che s'è prefisso, e l'opera che ha intrapresa:

« Nel ridurre al suo giusto valore la scienza di questi tristi » pedanti della filosofia, che in questo secolo l'han professata » a dritta ed a sinistra del Reno e della Manica, e si posero » in trono nei santuarj del sapere con tanta burbanza ed or» goglio; nel provare, che la fama filosofica, di cui hanno

[1] CONFERENZE, *vol.* 2, *Prefazione*, § 9.
[2] *Ibid.*
[3] FILOSOFIA, § 31.
[4] SAGGIO, § 27. E adduce in nota l'*approvazione*, che ne fece ad Orvieto un frate domenicano, *per commissione di Sua Eccellenza illustrissima Monsignor Giuseppe de' Conti Vespignani, arcivescovo di questa città*.
[5] CONFERENZE, *vol.* 2, *Prefazione*, § 3.

» menato gran vanto, e li applausi e li elogj, che li hanno
» inebriati, altro non sono se non una manifesta usurpazione
» per parte loro, ed una vera prostituzione per parte di coloro,
» che li prodigarono; nel dimostrare che, se havvi alcun me-
» rito nel loro stile, qualche eleganza nelle loro frasi, qualche
» attrattiva nel loro linguaggio, quanto alla loro dottrina, vien
» detta profonda ed è vuota, vien detta sublime ed è oscura,
» vien detta astratta e non è intelligibile, ed è triviale quanto
» la materia, rozza quanto l'ignoranza; essa non è nulla, al-
» lorquando non è stravaganza, bestemia, o assurdità; nel
» dimostrare, che questi uomini, i quali vennero chiamati
» *grandi pensatori*, non sono in realtà che *grandi sognatori;*
» e che questi pretesi *autori*, *propagatori*, *direttori del movi-*
» *mento*, *del progresso intellettuale moderno*, invece di far *pro-*
» *gredire* la ragione nelle vie luminose del cristianesimo, l'hanno
» trascinata in sentieri tortuosi, oscuri, e fangosi, e l'han fatta
» retrocedere fino all'ignoranza ed all'acciecamento dei secoli
» pagani; nell'umiliare, in una parola, la *ragione filosofica* in
» pena del suo orgoglio, noi abbiamo voluto innanzi tutto
» esaltare la *ragione catolica* in compenso della sua umiltà.
» Noi abbiamo voluto inalzarla ed incoraggiarla questa ragione
» difidente di sè medesima, e così docilmente sommessa agli
» insegnamenti della fede. Noi le abbiamo voluto fornire le
» armi temprate alle fonti della scienza cristiana, con le quali
» potersi facilmente difendere dagli ignobili attacchi della *ra-*
» *gione filosofica.* Abbiamo voluto premunirla contro i sofismi
» dell'incredulità ignorante, che si prevale dell'albagia del sa-
» pere. Abbiamo voluto vendicare questa *ragione catolica* dalle
» ingiurie e dai sarcasmi della sua malvagia rivale, dimostrando
» che la scienza profonda, vera, e modesta è stata sempre
» credente; che il genio è naturalmente cristiano; che l'incre-
» dulità è il retaggio della scienza superficiale, temeraria,
» insolente, il retaggio degli ingegni meschini, delle nature
» malvagie, delle mediocrità turbolente, degli uomini di pas-
» sione [1]. »

[1] *Ibid.*

Anche questo programma è assai discreto: il P. Gioachino s'impegna umilmente a dimostrarci, che tutti quanti i così detti filosofi dei tempi antichi e moderni sono un branco di stupidi o di scelerati: nient'altro.

Ma, direte voi, dove sono mai le prove di una tanta enormezza? Le prove! Oh! se frate Gioachino dovesse attingerle alle fonti della *ragione filosofica*, cioè d'una ragione che ragiona, vi so dir io, che a dimostrare la serie di teoremi e di fatti, ch'egli ha tracciata, non basterebbe nè l'opera sua, nè quella di tutti insieme i frati e i preti del mondo; ma alla *ragione catolica*, cioè ad una ragione che non può ragionare, le prove non mancano mai: chè se non le ha, le inventa. E così ha fatto il P. Ventura. Ha cominciato a inventare la distinzione di due filosofie, ad una delle quali ha posto il nome di *inquisitiva*, e all'altra di *dimostrativa;* e di questa invenzione egli se ne va lieto e superbo fino a dichiarare *cosa strana e maravigliosa*, che « i filosofi, i quali han veduto o creduto » vedere tante cose, non abbiano distinto queste due specie » diverse di filosofia [1]. » Eh, no, in verità, non c'è qui stranezza, nè maraviglia veruna: la cosa è troppo chiara e manifesta; gli è, perchè i poveri *filosofi* non aveano la testa quadra di fra' Gioachino.

Andiamo innanzi. Qual è dunque la *filosofia inquisitiva?* È » lo studio di scoprire le verità nascoste; — lo studio di rin- » venire ogni verità co'l soccorso delle sole facultà dell'uomo » — è l'indipendenza assoluta della ragione; — è la filosofia, » che ha per principio, che la ragione dee trovar da sè stessa » ciò, ch'ella deve riguardare siccome vero [2]. »

E qual è la *filosofia dimostrativa?* È « lo studio di dimo-

[1] Conferenze, *vol.* 1, *Conferenza* II, N° 2.

[2] Conferenze, *ibid.*; Filosofia, § 9. Tralasciamo certi altri caratteri, con cui il P. Ventura segue a specificare la filosofia inquisitiva; perchè non sono differenze logiche, ma declamazioni e calunnie fratesche: p. e. ch'essa è *la nemica naturale del principio religioso*, che *non accetta alcun freno*, *non riconosce alcuna legge*, *non rispetta alcuna autorità*, che è *la libertà di pensare spinta fino alla licenza*, *fino al delirio*, ecc.

» strare, di sviluppare le verità conosciute, e di applicarle al
» perfezionamento dell'uomo e al ben essere della società. —
» La filosofia dimostrativa, recandosi a ventura di poter essere
» illuminata dalla luce, che le scende dalla religione, è l'amica,
» l'alleata sincera del principio religioso; non si affatica che
» a svilupparlo, a confermarlo sempre più nello spirito dei
» popoli, a difenderlo dagli attacchi dell'errore e delle passioni.
» — È la ragione dell'uomo, che accetta il freno, riconosce
» le leggi, rispetta l'autorità della religione. — È la ragione
» che ama di sottoporsi a Dio, dipendere da Dio, e non far
» uso della sua libertà che entro i confini da Dio assegnatile.
» — La filosofia dimostrativa piglia le sue mosse dalla fede;
» s'appoggia alla parola di Dio, — l'ascolta, la conserva fe-
» delmente [1]. »

Che vi pare della scoperta di fra' Gioachino? Non è veramente *maravigliosa?* Ponderate i caratteri e li officj, che assegna ad ambedue le filosofie; e vedrete, ch'essi differenziano, non già una specie di filosofia da un'altra diversa, ma bensì la scienza filosofica da un'altra dottrina che non è filosofia; differenziano, cioè, la filosofia dalla teologia. Onde la distinzione *maravigliosa,* che il padre Ventura ha saputo trovare, si riduce a questo *maraviglioso* ragionamento: Vi sono due specie diverse di filosofia; una è la filosofia, e l'altra è la teologia. Affè che niun filosofo sarebbe potuto arrivare tant'alto; *la scienza superficiale, temeraria, insolente, l'incredulità ignorante, l'albagia, l'orgoglio* di quei *grandi sognatori,* che si chiamano filosofi, *ingegni meschini, nature malvagie, mediocrità turbolente,* erano di gran lunga insufficienti ad una scoperta così sublime; ci volea proprio tutta *la scienza profonda, vera, modesta, credente,* tutto il *genio cristiano,* tutta l'*umiltà* di quel grande pensatore, che è fra' Gioachino, a trovare una teoria così stupenda, con la quale può viver sicuro, ch'egli è riuscito ad inspirare alla ragione cattolica *un santo orgoglio d'essere ciò ch'ella è;* ed a persuadere il mondo, che « nella fede e

[1] *Ibid.*

» per la fede la ragione umana è degna, è nobile, è ricca, è » grande, è sublime e perfetta [1]. » E chi potrebbe più dubitarne, dopo la magnifica distinzione delle *due specie* così *diverse* di filosofia? O dove s'è mai veduta una *ragione* così *degna, nobile, ricca, grande, sublime, e perfetta,* come la ragione cattolica del catolicissimo fra' Gioachino?

Ma v'è di più e di meglio. La prima specie di filosofia, l'*inquisitiva*, è per lui la *filosofia falsa;* e la seconda specie, la *dimostrativa*, è la *filosofia vera.* Infatti quella « è semplicemente il *razionalismo,* e null'altro che il *razionalismo,* » — quel grande traviamento della scienza filosofica, quel » gran nemico del catolicismo, quella surgente avvelenata di » tutti li errori, quella estinzione completa d'ogni scienza, » d'ogni filosofia, d'ogni verità [2]. » E questa invece, che *molto impropriamente* vien detta *filosofia del medio evo, scolastica*, e che *con più fondamento* deve appellarsi *filosofia cristiana* [3], è la filosofia di S. Tomaso, « pura come il raggio di Dio che » l'illumina, vera come la religione che le serve di base, si» cura come la fede che è il principio da cui muove [4]; — è » la ragione umana inalzata alla sua più sublime potenza. Al » di là degli sforzi del suo ragionamento, gli è la *visione* delle » cose nel cielo. Su questa terra la ragione non saprebbe nè » salire più in alto, nè vedere più chiaramente. Si può dire » di S. Tomaso ciò, che S. Agostino diceva di S. Gerolamo: » Nessuno ha saputo mai ciò, che Tomaso ha ignorato. Que» st'uomo unico ha tutto veduto, tutto conosciuto, tutto spie» gato [5]. »

L'antitesi non potrebb'essere più rigorosa e perfetta. La *filosofia inquisitiva,* cioè la filosofia, è la negazione d'ogni verità e l'affermazione d'ogni errore; e la *filosofia dimostrativa*, cioè la scolastica, è la scienza d'ogni verità e l'esclusione d'ogni

[1] Conferenze, *vol.* 2, *Prefazione*, § 3.
[2] Filosofia, § 9.
[3] *Ib.* § 5.
[4] Conferenze, *vol.* 2, *Prefazione*, § 9.
[5] Conferenze, *vol.* 1, *Conferenza II*, N° 6.

errore. Insomma, l'una è l'errore stesso, e l'altra è la stessa verità. Così ha sentenziato dalla sua catedra il P. Ventura.

Ma la sentenza avea pur mestieri di qualche esempio, di qualche fatto, che la illustrasse; ed egli però non ha mancato di fornircene in abondanza. Ne addurremo un solo, che basterà per tutti.

Abbiamo udito che sperticati elogj facesse della filosofia scolastica, e che vituperi dicesse di ogni altra filosofia, massime della moderna. Or bene, volete sapere che cosa significhino propriamente e questi vituperi e quelli elogj? Ecco, significano che fra' Gioachino tiene per falsa la scolastica, e per vero il razionalismo; cioè, che in tutte le sue diatribe contro il razionalismo ed a favore della scolastica, egli burlava o mentiva, se già non esercitava insieme e l'uno e l'altro mestiere. La vi pare incredibile, non è vero? Ma quando s'ha da fare con un cervello informato dalla *ragione catolica*, siccome è quello del P. Ventura, sapiate che non v'ha più nulla d'impossibile, perchè il principio di contradizione non esiste più.

Infatti, per poter decidere da qual parte stia la verità e l'errore, se nella scolastica o nel razionalismo, egli è manifesto che fa d'uopo stabilire in prima la regola, il criterio, che può e deve risolvere la questione; altrimenti si disputerebbe eternamente, senza venir mai ad una conclusione: sarebbe verità per li uni ciò, che è errore per li altri; quelli chiamerebbero fatto e realtà ciò, che questi chimera; ed ognuno avrebbe torto e ragione ad un tempo. Interroghiamo adunque lo stesso P. Ventura: qual è il criterio della verità e della certezza?

II.

La risposta del P. Ventura alla questione, che gli abbiamo proposta, suona così:

« La questione su la certezza presso li antichi, come presso i moderni, è stata posta fra i *dogmatisti*, sostenenti che l'uomo isolato abbia nelle sue *proprie evidenze* il *criterio* di *ogni* cer-

tezza; e li *academici*, affermanti che l'uomo isolato non può assicurarsi di nulla, neppure della sua propria esistenza, e che ogni certezza dee venirgli di fuori da sè. Il primo di questi sistemi è il *particolarismo* e la consacrazione di tutti li errori; il secondo è lo *scetticismo* e la morte di ogni verità. Il *dogmatista* e l'*academico* erano entrambi senza dubio nel falso, ma sotto certi rapporti erano entrambi nel vero. Il *dogmatista* avea ragione contro l'*academico*, perchè infatti in una infinità di casi l'uomo isolato trova nelle sue proprie evidenze un motivo fondato di certezza. L'*academico* avea ragione contro il dogmatista, perchè infatti in una infinità di casi le evidenze intellettuali sono fallaci. Il problema da risolversi dunque rispetto alla certezza è il seguente: — Trovare il mezzo di conciliare le evidenze individuali con le evidenze communi, l'uomo isolato con l'uomo sociale, la ragione con l'autorità [1]. »

E prosegue dicendo, che l'evidenza individuale porta con sè la certezza nell'intuizione de' primi principj e nella testimonianza de' sensi: due ordini di nozioni, in cui « ciascuno » può riferirsene alla sua propria evidenza [2]. » Ma « quando » l'intelletto compone o divide, cioè quando ragiona o deduce, » può ingannarsi [3]; » onde « la questione su la certezza è » questa: per qual mezzo l'uomo, il filosofo, può esser con- » vinto del suo errore, quando non avendo che una certezza » finta, ei la crede soda; non avendo che un'evidenza falsa, » ei la crede vera; quando avendo mal discusso, crede aver » discusso molto bene; e avendo fatto cattivo uso delle regole » della logica, crede di averne fatto l'uso più perfetto? [4] » Ed eccovi come il P. Ventura la risolve:

« In simil caso noi sosteniamo con tutti i filosofi, eccettuati li scettici, con tutti i teologi catolici, con tutto quanto il genere umano, con la medesima Chiesa, che l'uomo non

[1] SAGGIO, § 14.
[2] *Ib.*, § 17.
[3] *Ib.*, § 14.
[4] *Ib.*, § 17.

ha altro mezzo di accorgersi del suo errore, che *rimettersene al consenso* degli altri [1]. — Chi sarà *dunque* il giudice fra due scuole e due persone, che vantino evidenze contrarie, o delle quali una abbia dimostrato esser falso ciò, che l'altra dimostra esser vero, e che ciascuna delle due pretende di esser nel vero? — L'opinione commune delle persone competenti intorno la materia, di cui si tratta, *è il giudizio* che tronca la questione e fa cessare la controversia; — perocchè scontrandosi due evidenze opposte, che pretendano entrambe di avere dalla loro il carattere della verità, quella sola è vera, che sembra vera alla maggioranza di coloro, che sono in grado di giudicare. Dacchè mondo è mondo, in tutti i tempi, presso tutti i popoli, barbari o inciviliti, non fu mai seguita altra regola per distinguere le false evidenze dalle vere. Il consenso del maggior numero (quando non si può avere il consenso universale) è sempre stato invocato siccome l'ultimo giudice di tutte le opinioni particolari, di tutte le evidenze o le dimostrazioni private: — questa regola è, e sarà sempre la regola naturale dei giudizj fra li uomini; e il consenso universale è, e sarà sempre il fondamento della certezza e il criterio dei criterj e della verità [2]. »

Ottimamente! È una regola, che accettiamo di gran cuore anche noi. Applichiamola dunque al nostro caso: chi sarà il giudice fra la scolastica ed il razionalismo? Chi deciderà qual de' due sia la vera, e quale la falsa filosofia? L'opinion commune, cioè il consenso del maggior numero de' filosofi; talchè dovrassi riguardare come falsa filosofia la scolastica, e come vera filosofia il razionalismo, se la maggioranza de' filosofi siasi dichiarata per questo, e contro di quella.

Or bene, che la maggioranza, ed anzi la generalità dei filosofi da lungo tempo abbia repudiata la scolastica o la filosofia dimostrativa, ed abbracciato il razionalismo o la filosofia inquisitiva, ce lo attesta.... chi? fra' Gioachino, testimonio.

[1] *Ibid.*
[2] *Ib.*, § 18.

come vedete, non punto sospetto e superiore ad ogni eccezione. Ascoltate:

« Verso la metà del secolo XV lo spirito cavilloso de' filosofi greci, cacciati a forza da Costantinopoli dai Turchi, invase l'Europa; e più tardi con l'ajuto di sgraziate circostanze vi generò il protestantismo. — Furono i dottori protestanti, i quali sotto il nome di filosofia e di teologia scolastica cominciarono per i primi a combattere la vera filosofia cristiana con la bestemia e la menzogna, con le invettive e il sarcasmo, con la calunnia e il ridicolo. Sventuratamente tale linguaggio avendo penetrato da per tutto, da per tutto venne adottato e ripetuto; e le dottrine filosofiche della *Riforma* trovarono un'eco stupida in molte scuole catoliche, che aveano saputo guarentirsi dai suoi errori teologici. Allora in queste scuole catoliche la forma e il linguaggio, che si era convenuto di chiamare *gergo scolastico*, si confusero co' principj, con le dottrine, con le verità della scienza cristiana. — A udire questi novelli filosofi, inspirati dal protestantismo, li scolastici, che avevano camminato su le orme di S. Bonaventura e di S. Tomaso, altro non erano stato che un muto e vile armento, il quale stupidamente trascinandosi su le orme di Aristotele, aveva oscurato, degradato la scienza, e creato la barbarie. *Barbari*, ecco la qualifica, che da quel secolo in poi è stata data universalmente ai filosofi cristiani. — Venne repudiata con disdegno questa filosofia cristiana, che avea spiegato tutto quanto il cristianesimo; ed anco sapienti catolici parvero averne vergogna. Venne chiamata una filosofia servile, — schiava della religione, — credula, — superstiziosa. — Barbari ed ignoranti vennero chiamati i secoli ed i popoli, che l'avevano professata. — Si riguardò il periodo della filosofia scolastica come un'epoca di sonno e stazionaria, perduta intieramente per lo sviluppo della ragione umana, per il progresso della scienza. — Venne separata la filosofia dalla teologia. Si pretese che la ragione filosofica dovesse progredir sola. Venne proclamata la sua assoluta indipendenza in filosofia, come si era proclamata la sua indipendenza assoluta in religione. Si

pretese ancora dover la filosofia tutto giudicare, anche la teologia, invece di giovarsi de' suoi lumi, e di rispettare la sua autorità. Si fondò un insegnamento filosofico separato, e totalmente indipendente dall' insegnamento cattolico. La filosofia divenne laica, come la letteratura era divenuta profana; e si convenne di chiamare questa separazione.... della scienza e della religione: *la grande epoca dell' emancipazione dello spirito umano* [1]. »

Altrove: « Se ne leviamo le sole scuole delle communità religiose, che in virtù de' loro statuti erano obligate a seguir le dottrine di S. Tomaso anche nella filosofia, la filosofia cristiana sotto il nome di *scolastica* fu sbandita da tutte le scuole; ed anche in alcune di queste communità la filosofia cristiana era più tolerata che seguita [2]. »

Ed ancora: « L'ateismo, celato sotto i nomi di razionalismo ed eclettismo, è l'errore del giorno, l'errore dominante, l'errore padre di tutti li errori, che, fatte poche eccezioni, costituisce il fondamento della moderna filosofia. — *Il razionalismo è la scienza*.... dei nostri giorni, che chiamasi filosofia [3]. »

E per finirla, confessa che in questo *combattimento* per la restaurazione della scolastica egli *si ritrova* SOLO [4].

Egli è adunque un fatto attestato e riconosciuto solennemente dal P. Ventura, che i filosofi moderni in generale hanno abjurata la scolastica, e abbracciato il razionalismo: dunque, in virtù del suo medesimo criterio, questo è la vera filosofia, e quella è la falsa. Così fra' Gioachino prende a restaurare la filosofia dimostrativa proclamandola falsa; e prende a sterminare la filosofia inquisitiva dimostrandola vera. Che ve ne pare? non è egli un bravo difensore, ed un nemico invincibile, codesto frate?

[1] Conferenze, vol. 1, *Conferenza* III, N. 3-4; Filosofia, § 3.
[2] Saggio, § 37.
[3] Conferenze, vol. 2, *Prefazione*, § 3.
[4] Filosofia, § 31.

Ma l'una delle due: o egli non sa quel che si dica, o mentisce sempre ed inganna tutti. Nel primo caso ci farebbe compassione la sua balordaggine, e nel secondo ci farebbe ribrezzo la sua ciurmeria.

UN SALVATORE DELLA RAGIONE. [1]

I.

Questo titolo vale da sè solo due annunzj molto differenti, anzi contrarj: uno assai lieto, l'altro infaustissimo. Perocchè annunziare che la ragione ha trovato il suo messia, importa ch'essa ha ottenuto, o sta per ottenere la sua salute; ma importa eziandio, ch'essa già era perduta, o correva estremo pericolo di perdersi, prima che il giorno della sua restaurazione spuntasse: giorno che si fece lungo tempo aspettare, e non arrivò che su la fine del 1853. Fu allora che venne al mondo l'evangelio e il salvatore della ragione, cioè un trattato *De la connaissance de Dieu*, scritto per ordine di Dio medesimo da un Giuseppe Augusto Alfonso Gratry, prete o frate *dell'Oratorio dell'Immacolata Concezione*. E non crediate già, che tali espressioni sieno da parte nostra uno scherzo maligno o un'ironia derisoria. Dio ce ne liberi: co 'i preti dell'Immacolata Concezione, massime dopo la bulla dogmatica dell'8 dicembre p. p., e l'invenzione del nuovo articolo di fede, non è più lecita la burla; son divenuti anch'essi partecipi della natura dei dogmi, sono un'appendice vivente, ambulante, e parlante della Bibbia e del catechismo.

Ma l'annunzio, che veniamo a recarvi, è tolto di peso dallo stesso prete Gratry, il quale fin dalla *prefazione* ci dà la notizia, che i suoi *lavori gli vengono imposti dalla volontà di*

[1] N. 17, 18, — 10, 17 febrajo 1855.

Dio [1]; poi nella sua *introduzione* sentenzia ripetutamente, che *la ragione umana è in pericolo* [2], e che quanto v'è di più a *temere per il nostro secolo, è la morte della ragione* [3]; onde ne inferisce la conseguenza, che per *salvare la religione, la società, la civiltà* bisogna per la prima cosa *restaurare la ragione;* e che appunto per *ristabilire negli spiriti la conoscenza ed il rispetto della ragione e delle sue leggi* [4], mandava in luce il suo libro, dal quale il genere umano imparerà certe cose, che ha ormai *dimenticale* da un pezzo, se pure le ha mai sapute: cioè, « che vi ha nel mondo errore e verità, e che si » può distinguere l'una dall'altro; che vi ha per il pensiero » umano un metodo vero, o sia principj eterni e processi le» gitimi; che questi principj, che questi processi furono pra» ticati in ogni tempo, instintivamente da molti uomini, e in » un certo senso da tutti li uomini; che furono praticati con » qualche coscienza e con ammirabili risultati da tutti l'in» gegni filosofici di tutti i secoli, ma che vennero disconos» sciuti e violati dalla critica cieca e dalla pratica sregolata » dei sofisti di tutti i tempi, ecc. [5] » Questo linguaggio ha il mérito, se non altro, d'esser chiaro e lampante: vuol dire, che il prete dell'Immacolata Concezione è il medico, che Dio, mosso a pietà della ragione morta o moribonda, spedì a guarirla; e l'opera *Della cognizione di Dio* è la ricetta sicura ed infallibile della sua salvazione.

Qui però ci par di vedere molti e molti de' nostri lettori a stringersi nelle spalle, crollando il capo, e mormorando fra sè: che importa a noi del prete frate Gratry e delle sue ciance? O che valore può aver mai la dottrina d'un fanatico, il quale osa affermare, che l'Umanità ha perduto l'uso della ragione, e che a lui spetta l'incarico di risuscitare il senso commune? Chi pensa e parla così è un fatuo o un giullare: la critica non ha che fare con lui.

[1] *Pag.* XVII.
[2] *Pag.* 1 e 31.
[3] *Pag.* 3.
[4] *Pag.* 39.
[5] *Ibid.*

E così pareva e pare anche a noi; ma che volete? I giudizj degli uomini rassimigliano a quelli di Dio: sono un abisso che non ha nè fin nè fondo, come dice la Bibbia. Laonde, fatene pure le maraviglie altissime quanto vi piace; ma il fatto si è, che questo libro e questo autore, che voi tenete per sì da poco, anzi da nulla, sono per gente d'altro gusto una grand'opera ed un grand'uomo; e hanno incontrato una tale fortuna presso la setta dei medici e farmacisti della perduta ragione, che forse a memoria d'uomo niun altro libro ed autore potrebbe vantare l'eguale: sentite. Gratry avea sottoposto il suo trattato all'esame dell'arcivescovo di Parigi; e costui ne permise la stampa [1]. L'avea mandato a Roma per farlo esaminare dalla congregazione dell'Indice; ed un consultore lo dichiarò immune da ogni censura [2]. L'avea presentato al papa; e costui, senza nè pure averlo aperto, gliene fece mille congratulazioni con un Breve speciale, in cui gli mandò per giunta la sua apostolica benedizione [3]. Che più? L'*Academia francese* decretava a quest'opera uno dei due primi *premj di Montyon*, e per bocca del suo *segretario perpetuo*, Villemain, ne tesseva un magnifico elogio [4].

Laonde l'umile prete dell'Immacolata Concezione, nel proemio alla ristampa del suo libro, dichiarava con rara modestia che, *in quanto all'accoglienza, ch'esso incontrò nel Publico*, l'autore *non provava che un solo bisogno*, cioè di *sottrarre molto agli elogj che gli vennero indirizzati* [5]. Ed in effetto la

[1] *Pag.* XVIII.
[2] *Ibid.*
[3] *Pag.* V-VI.
[4] V. Journal des Débats *du* 26 *Août* 1854. Questo premio non deve scandalizzare nessuno. L'*Academia Francese*, in fatto di scienze, è il tribunale più incompetente ed inetto che possa darsi al mondo; poichè si compone esclusivamente di letterati e di poeti. Le sezioni del famoso *Instituto*, che valgono a sanzionare veramente con un'autorità, non certo infallibile, ma sempre grave e rispettabile, i giudizj che portano e i premj che destinano, sono l'*Academia delle scienze*, l'*Academia delle Inscrizioni e Belle Lettere*, e l'*Academia delle scienze morali e politiche*, l'una per le scienze matematiche, fisiche, e naturali, l'altra per le storiche, e l'ultima per le filosofiche.
[5] *Pag.* VII.

stampa clericale andò a caccia di tutte le frasi, di tutte le voci più superlativamente encomiastiche per raccommandare ai suoi gregarj il parto sublime e miracoloso del Gratry. Valga per tutti il *Catolico*, il quale nell'articolo *di fondo*, che gli consacrava testè, esordisce ne' termini seguenti: « In questa » nostra età, sopracarica di vane e puerili compilazioni filo- » sofiche, l'opera, che noi raccommandiamo, vale al Publico » siccome uno dei monumenti più rari e venerabili per la » sua gloria, e per il trionfo della filosofia. La magistrale » grandezza e libertà del concetto, la sagacità del pensiero, » la solidità delle dottrine fanno in tutto bellissimo questo » trattato [1]. »

Vedete adunque, che a dispetto del vostro dilemma su 'l conto del Gratry, egli passa nel partito gesuitico per una cima d'uomo, per un filosofo *monumentale;* e la sua opera, benedetta da un papa, assoluta da un consultore, approvata da un arcivescovo, può riguardarsi come l'espressione, non dico officiale ed autentica, ma pur genuina e fedele, delle dottrine filosofiche più communemente ammesse e professate nelle catoliche scuole. Ed è sotto questo aspetto, che noi ci rassegniamo alla noja di farne un breve esame; poichè alla *Ragione* ed a' suoi lettori non può non importare sommamente di conoscere, come ragioni quella razza di dottori infallibili, che negano la ragione a chiunque non pieghi la fronte ed il ginocchio dinanzi agli oracoli della loro superba ignoranza.

E per incominciare dal principio, leviamo un saggio della *introduzione*, che il Gratry mandava innanzi al suo trattato. In essa, come abbiamo già avvertito, egli si accinge a persuaderne, che la ragione è in pericolo, e che lo spirito umano.

[1] N. 1607, 23 *genajo* 1855. — Lo scrittore dell'articolo però imita l'esempio del papa, ed encomia un'opera che non ha letta. Perciocchè ripone il merito principale del Gratry nell'aver *saputo sperimentare una riconciliazione desideratissima fra Platone e Aristotele, fra S. Bonaventura e S. Tomaso.* Ora della dottrina speciale di S. Bonaventura il Gratry non dice nulla affatto, nè ha mai sognato di riconciliarlo con l'Aquinate. E se l'occhio o la memoria non ci tradiscono, il nome di S. Bonaventura non gli venne proferito nè meno per incidenza.

fatto *cadavere, ha perduto la fermentazione della vita, e non ha più nè energia, nè aumento, nè resistenza, nè moto* [1]. E le prove? chiederete voi. Quali sono le prove d'una proposizione così enorme e paradossale? Eccole: attenti.

La prima è la testimonianza d'un certo Joubert, il quale avea già proclamata la morte della ragione e dello spirito fin dal 1820. Le altre poi si ricavano dallo studio delle condizioni intellettuali dell'Umanità negli anni successivi. È forse diminuita *l'ignoranza e la barbarie*? O in che mai la ragione ha fatto alcun progresso? Nella letteratura? ma essa è in decadenza. Nella filosofia? ma essa non esiste più. Nelle scienze? ma l'astronomia e le matematiche il secolo XIX le apprese dal XVII, nè ha saputo giovarsene punto per lo sviluppo ed il perfezionamento della ragione; e la fisica è un ammasso di fatti, che non illumina le menti, ma le opprime. Presso la massima parte degli uomini la ragione non si distingue dagli instinti animali; e presso quei pochissimi che la cultivano, la ragione, dopo aver distrutta la fede e l'autorità, è divenuta suicida, e s'adopera alla ruina di sè medesima e dell'Umanità, trasformando in principio fondamentale della filosofia la formula generale dell'assurdo. Insomma la ragione de' filosofi moderni è una follia, una malatia mentale, che il nostro secolo ha veduto nascere e propagarsi, *come la recente malatia della vigna* [2].

E dopo una dimostrazione così rigorosa e stringente: « abbiamo dunque torto, esclama con devota compiacenza il prete della Concezione, di asserire che l'umana ragione è in pericolo? »

Da questo sol tratto si può già apprezzare il carattere specifico del metodo, che usa costui: è la declamazione, che reca parole in luogo d'idee, asserzioni in luogo di ragionamenti, sogni in luogo di fatti, insulti in luogo di dottrine. Con questo metodo non c'è davvero più nulla d'impossibile. Gratry

[1] § I, *pag.* 5.
[2] § II e III.

potrebbe, ad un bisogno, sostenere con egual diritto, che li uomini han perduto l'uso dei sensi e delle membra, che non sanno più camminare, nè sedere, che han rinunziato al cibo ed al sonno, ecc.; e potrebbe con egual garbo spacciarsi per inviato da Dio a ridestare nel corpo degli uomini il moto e la vita.

Ma il merito incomparabile di questa introduzione e del suo autore farassi vie meglio manifesto da un esempio particolare. Per chiarire, che la filosofia ha tolto a suo principio l'assurdo, egli reca il fatto seguente: « S'è ben trovato in Francia » un pensatore laborioso, zelante della metafisica, stimato da » molti come filosofo, il quale ultimamente ha scritto così: » *Il mondo ha un cominciamento quanto al tempo, ed un limite* » *quanto allo spazio. Il mondo è infinito quanto al tempo ed* » *allo spazio. Non havvi quì due proposizioni contradittorie di* » *fronte, come pensava Kant, ma solamente due verità incon-* » *trastabili, ciascuna nella sua sfera.* Il libro è notissimo; può » verificarsi il testo [1]. »

Or bene, sì, noi l'abbiamo verificato: egli è tratto dalla *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* di E. Vacherot; ma lungi dal provare l'assurdità di questo filosofo e della moderna filosofia, prova solamente l'insigne malafede o balordaggine del censore e della sua critica.

II.

Il passo, che Gratry ha citato e noi abbiamo riferito, consta di due parti, che non la logica e la critica soltanto, ma l'onestà e la giustizia pure gli prescriveano di ben distinguere ed avvertire. La prima è quella, ch'esprime una tesi ed una antitesi su l'infinità del mondo; e l'altra è quella, ch'esprime un giudizio intorno al loro valore. Or bene, la prima parte non è di Vacherot, il quale espressamente la riferisce come

[1] § III, *pag.* 28.

un'antinomia degli scettici, ed in ispecialità di Kant; e la scrive però in carattere corsivo. La seconda poi è la conclusione, che Vacherot stabilisce dopo aver eliminata ogni contradizione fra le due tesi. L'onesto prete dell'Immacolata Concezione falsifica dunque a bello studio il testo che cita; affibbia a Vacherot le proposizioni di Kant; e rapporta una conclusione sopprimendo affatto e disimulando le sue premesse. E questo procedere come si chiama?

Ma entriamo più nel vivo dell'argumento; chè ne porge l'occasione di conoscere a fondo la critica, cioè la sofistica del Gratry. È noto agli studiosi, che cosa s'intenda nel linguaggio della filosofia moderna per *antinomia*. Questa voce ebbe ed ha grand'uso in metafisica da Kant in poi; e significa una contradizione naturale, secondo lui, e quindi inevitabile, che risulta non da un raziocinio fallace, ma dalle leggi stesse della ragione, quando vogliamo oltrepassare i confini dell'esperienza e del fenomeno, e penetrare nell'assoluto. Perciocchè allora nascono teoremi dialettici, che non possiamo sperar nè temere di veder confermati o contradetti dall'esperienza, e ognuno de' quali non solamente è senza contradizione in sè stesso, ma trova eziandio nella ragione e nella natura le condizioni della sua necessità. Se non che i teoremi contrarj hanno pure, alla loro volta, argumenti d'affermazione non meno legitimi e necessarj [1]. Così, sempre a tenore della *dialettica trascendentale* di Kant, può sostenersi ad un tempo, e con argumenti di egual valore, che il mondo è eterno ed infinito, o che ha un principio nel tempo ed un limite nello spazio; ch'esso è composto di elementi semplici, o che nulla di semplice esiste al mondo; che la spiegazione de' fenomeni esige una causalità libera, o che non esiste libertà, e tutto è sottomesso alle leggi naturali; che infine il mondo sensibile implica l'esistenza di un ente necessario ed assoluto, o che non esiste punto nè nel mondo, nè fuori, un essere assolutamente necessario, il quale ne sia la causa. Sono queste le

[1] CRITIQUE DE LA RAISON PURE, *tom. 2, liv. II, chap II.*

quattro *antinomie della ragion pura*, in cui Kant risolveva tutta la cosmologia razionale; e qualunque sia il giudizio, che altri facia di questa teoria, nessuno può disconoscerne la suprema importanza, nessuno oggidì può pensare alla costruzione d'un sistema di metafisica, se avanti non proveda alla conciliazione o all'eliminazione delle antinomie kantiane.

Tanto ha inteso di fare Vacherot, il quale nello stupendo capitolo di *Conclusione* alla sua Storia abbozzando una teorica della conoscenza, sentissi naturalmente condutto a manifestare in qual conto egli tenesse la dottrina di Kant su le antinomie. Ed ecco i principj che Vacherot stabiliva:

Non è impossibile dimostrare, che le antinomie sono più apparenti che reali; poichè la contradizione non esiste già fra i prodotti d'una medesima facultà, ma solo fra i prodotti di facultà diverse. Non è mica fra la sensazione e la sensazione, fra la coscienza e la coscienza, fra la ragione e la ragione, che l'antinomia apparisce; ma è fra la sensazione, la coscienza, e la ragione. Ora, acciocchè la contradizione fosse reale, invincibile, assoluta, bisognerebbe che passasse fra nozioni della stessa natura, fra verità dell'ordine stesso. Se la sensazione, se la coscienza, se la ragione affermassero il sì ed il no, ciascuna dalla sua parte, intorno ad una cosa che cade nella sua sfera rispettiva, allora per fermo lo spirito umano potrebb'essere convinto d'impotenza. Ma non è così. Per quanto si cerchi nel dominio del pensiero, non si troverà mai un esempio di cotale opposizione. Il vero si è, che assolutamente ed in astratto i concetti della ragione, le intuizioni della coscienza, le percezioni della sensibilità, si contradicono in qualche modo. L'anima, come l'intende un certo spiritualismo, si concilia difficilmente co'l corpo nell'unità dell'essere umano; la materia, come l'intendono le scuole materialistiche, esclude ogni principio semplice, ogni forza, ed ogni anima nella spiegazione dei fenomeni della vita e dell'organismo. L'esistenza degl'individui, attestata dall'esperienza, sembra sì poco conciliabile con l'Ente universale, concepito dalla ragione, che scuole famose d'ogni tempo han sacrificato o Dio al

mondo, o il mondo a Dio. E ammettendo l'esistenza degl'individui in seno all'Ente universale, non è egli impossibile attribuire un'indipendenza assoluta anche a quelli, presso i quali la coscienza testifica invincibilmente la libertà? — Ma le percezioni della sensibilità, le intuizioni della coscienza, i concetti dalla ragione, che isolati riescono alla contradizione ed all'errore, si conciliano perfettamente e sono verità nel rapporto armonico, che li congiunge. Il principio della vita e il principio della forma, l'anima ed il corpo s'implicano a vicenda, non che si escludano; l'universale senza l'individui non è che un'astrazione; l'individuo senza l'universale è una impossibilità logica. Tutti i punti di vista della realtà, veri nella loro sintesi, tornano assurdi nel loro isolamento. Ecco perchè tutti i sistemi sono falsi e contradittorj. Ma se legge dei sistemi è la guerra, legge del pensiero è l'armonia; se il sensualismo, lo spiritualismo, l'idealismo non possono vivere in pace, il senso, la coscienza, e la ragione possono intendersi benissimo fra loro.

Indi Vacherot facea tosto l'applicazione di questa dottrina alle principali antinomie; la prima delle quali è appunto quella, di cui si mostrò così scioccamente scandalizzato il prete della Concezione. Odasi adunque il ragionamento intero di Vacherot.

Prima antinomia. — Il mondo ha un principio quanto al tempo, ed è limitato quanto allo spazio. Il mondo è infinito quanto al tempo ed allo spazio. Ed invero, il mondo quale ce lo rivelano i sensi, presenta un doppio aspetto: in riguardo al tempo, è una serie di esseri che si succedono; in riguardo allo spazio, è una collezione di cose estese, cioè di corpi. Ora ogni successione, per quanto lunga si voglia supporre, ha un limite; ogni estensione o collezione di cose estese ha un confine, per quanto l'imaginazione la prolunghi. Tale è la tesi dell'esperienza. D'altra parte non è possibile concepire il mondo altrimenti che infinito nel tempo e nello spazio; poichè supporlo finito nel tempo è ammettere, che esiste una durata fuori dell'Ente che dura; e supporlo finito nello spazio è pa-

rimente riconoscere uno spazio fuori d'ogni estensione. Ora la durata senza l'ente durante, lo spazio senza l'ente esteso, o il vuoto assoluto, non sono che astrazioni del pensiero *oggettivamente* inintelligibili. Dunque al di là del corpo non può esservi altro che il corpo; al di là dell'ente che dura non può esservi se non l'ente che dura: dunque il mondo è infinito nel tempo e nello spazio. Tale è l'antitesi della ragione. Svanisce però la contradizione dinanzi al più semplice esame. Egli è ben vero, che ogni successione di movimenti, che ogni sovraposizione di corpi percepiti dall'esperienza è finita. Ma da questo fatto alla conclusione che il mondo è limitato quanto al tempo ed allo spazio, ci corre un abisso. L'esperienza, infallibile nella sua sfera, non può affermar nulla oltre ciò ch'essa vede, e non usurpa mai impunemente l'officio della ragione. Tanto essa fa evidentemente, se applica al mondo una misura, che non quadra fuorchè all'oggetto immediato delle sue percezioni. Bisogna sempre difidare delle induzioni, e sopratutto dei *concetti* dell'esperienza. Laonde non havvi qui due tesi contraditorie di fronte, come pensava Kant, ma solamente due verità incontrastabili, ciascuna nella sua sfera. Nel medesimo tempo che l'esperienza attesta, che ogni successione di movimenti, ogni sovraposizione di forme è finita, la ragione afferma che il mondo, vale a dire ciò dove ogni movimento si compie ed ogni forma sussiste, non ha limiti nella sua durata, nè nella sua estensione. Ov'è dunque la contradizione?

Così ragiona Vacherot, al quale può ben contrastarsi il merito di avere assolutamente eliminate le antinomie, ma non si può, evidentemente, muovere l'accusa di averle ammesse e sostenute. Or bene, il prete Gratry dopo aver malignamente mutilato il discorso del suo avversario, ha la fronte di interpretarlo ne' termini seguenti: « Vale a dire, che essendo dato » un medesimo suggetto, il *mondo*, ed un medesimo attri- » buto, *limitato*, si sostiene che sotto il medesimo rispetto, » sotto il rispetto dello *spazio* e del *tempo*, questo medesimo » attributo, *limitato*, appartiene e non appartiene al suggetto

» della doppia proposizione, il *mondo*. Vale a dire, che questo » principio, il quale è l'ultimo grado dell'evidenza, cioè: » *che non si può affermare nello stesso tempo il pro ed il con-* » *tro su d'uno stesso punto e sotto uno stesso rispetto;* questo » principio, che non è se non la naturale distinzione del *sì* » e del *no;* che è manifestamente la condizion prima e ne- » cessaria del pensiero, della proposizione, del giudizio, e del » raziocinio; questo principio vien oggi impugnato per siste- » ma, in Europa, da una grande e potente scuola [1]. » Ma ciò non è anzi il rovescio di quanto dichiara e dimostra Vacherot? Non è smentito formalmente dalle stesse parole, che Gratry ha recitate? Perocchè il dire, che quelle due proposizioni opposte sono due verità incontrastabili, ma *ciascuna nella sua sfera*, egli è un proclamare altamente, che l'affermazione e la negazione cadono bensì sopra uno stesso suggetto, il *mondo*, ed uno stesso attributo, *limitato nel tempo e nello spazio*, ma sotto un rispetto assai diverso. Da una parte si considera il mondo qual ci viene rappresentato nei concetti puri della ragione; e dall'altra, qual ci vien dato nelle percezioni sensibili dell'esperienza; onde l'infinità del mondo si afferma come concetto razionale, e si nega come percezione empirica. Dunque il principio di contradizione è in salvo; e la cicalata del prete non significa altro che la sua stoltezza o la sua perfidia.

S'egli però fosse stato un filosofo, se avesse mirato più a scoprire il vero che a calunniare li avversarj, avrebbe forse potuto appuntare la soluzione delle antinomie proposta da Vacherot, mostrarla insufficiente a schiantare le basi del criticismo, e stabilirne un'altra più profonda e rigorosa. Ma allora gli sarebbe venuta meno l'occasione di sciorinarci la sua predica contro i *sofisti* moderni, e il suo piagnisteo su l'agonia della ragione; allora in luogo di sprecar due volumi a citare scrittori e testi notissimi, ed a chiosarli come saprebbe fare ogni mediocre scolaro, gli sarebbe convenuto penetrare

[1] *Introduction*, § *III*.

al fondo della dottrina di Kant, affrontare i suoi argumenti, risolvere i più ardui e misteriosi problemi della metafisica, e non già con qualche passo della Bibbia, de' Padri, o dei teologi, non con qualche invettiva o giaculatoria, ma con buone e sode prove razionali. E questo non era lavoro per le spalle del prete immaculato, al quale tornava più commodo assai il travisare la filosofia moderna per poterla piamente infamare, e bravamente insultare a man salva, e metterla in ridicolo ed in orrore presso il suo gregge. Oh! a dire che la ragion de' filosofi è una follia, si fa presto; ma a provarlo è un altro affare; ma ad opporre alle loro ragioni ragioni migliori, alla loro ignoranza la scienza, ai loro assurdi la verità, ci vuol altro che la devota petulanza d'un frate Gratry. Egli ha intitolata la sua opera *Della cognizione di Dio;* ebbene, vediamo un po' quale sia codesta cognizione, ch'egli pretende rivelare alla moderna filosofia; su quali fondamenta riposi; qual grado di certezza scientifica le competa; insomma, che razza di Dio sia quello, ch'ei dice di conoscere, e che vuole farci conoscere anche a noi.

LA TEODICEA DELL'ABBATE GRATRY.[1]

I.

Nella conclusione dei due articoli, in cui abbiam dato un breve ragguaglio dell'Introduzione al trattato *De la connaissance de Dieu,* promettevamo di chiedere poi al prete dell'Immaculata Concezione un conto più stretto e rigoroso delle dottrine, che veniva ad annunziar al mondo per salvare la

[1] N. 32, 34, — 26 maggio, 9 giugno 1855.

ragione pericolante. Eccoci ora a mantener la promessa, alla quale ci crediamo tanto più in debito di soddisfare, perchè d'allora in poi udimmo, che l'opera del Gratry non solo veniva celebrata con sempre maggior chiasso e furore di lodi dal partito catolico, ma aveva eziandio destata l'ammirazione di qualcuno de' nostri professori di filosofia, e meritato l'onore d'una lunga esposizione panegirica in una delle nostre università. Quindi la critica del sistema di Gratry contribuirà a mettere vie meglio in chiaro il valore così della filosofia catolica, come della filosofia officiale; e per questo rispetto confidiamo, che sembrerà ai nostri lettori, non meno di quel che a noi sembri, affatto opportuna ed assai importante. La filosofia catolica pretende all'infallibilità assoluta in nome della Chiesa; e la filosofia officiale pretende ad un'altra infallibilità, almen relativa, in nome dello Stato: vediamo adunque che cosa insegnano, che cosa sanno questi infallibili maestri in divinità; vediamo un po' se valga meglio la loro scienza o la nostra ignoranza; e qual sia più ragionevole, se la loro certezza o il nostro dubio.

Nè per ciò fa mestieri, che noi pigliamo ad esame capitolo per capitolo i due grossi volumi dell'abbate Gratry; poichè due terzi e forse più dell'opera son citazioni e commenti dei filosofi e teologi, ch'egli cerca di tirar dalla sua; e tutta la parte dottrinale, che contiene il suo sistema, se pur merita il titolo di sistema e di suo, è esposta in due capitoli, che per buona ventura non son de' più lunghi.

Il primo, che è parimente il primo dell'opera, ci promette appunto un'*esposizione;* e incomincia con una definizione della filosofia, che non è di Gratry, ma di Bossuet; e con una divisione, che non è di Bossuet, nè di Gratry, ma del programma stesso, che li eclettici hanno introdutto e stabilito nelle scuole secondarie di Francia. L'abbate però ha voluto variare la distribuzione delle parti, le quali mentre nel programma officiale seguivano quest'ordine: psicologia, logica, morale, e teodicea; in quello di Gratry invece dovran tenere quest'altro: teodicea, psicologia, logica, e morale. E sapete perchè?

Per due ragioni eccellenti: 1.° perchè la teodicea, che è la parte più alta e più profonda della filosofia, è insieme la più facile; 2.° e perchè tal è il processo della natura [1], vale a dire che la natura nell'educazione dell'uomo tiene questo metodo: prima lo fa dottore in teologia, e poi gl'insegna a conoscere sè stesso e ad usare la propria ragione. Il principio. come vedete, è stupendo, e l'opera dell'abbate Gratry ne è la più rigorosa e perfetta applicazione; poichè attesta e dimostra con rara evidenza, ch'egli ha studiata la teodicea molto prima della logica, e che il suo Dio è quello da lui conosciuto prima che avesse l'uso della ragione.

Indi passa ad esaminare la questione, se sia possibile e necessario dimostrare l'esistenza di Dio; e la risolve così: La proposizione *Dio è*, per chiunque conosce il senso della parola *Dio*, è evidente; poichè equivale a quest'altra: *l'essere è*, ove il suggetto e l'attributo sono identici. Ma siccome non tutti conoscono il senso della parola *Dio*, così la verità dell'esistenza di Dio non è evidente per tutti, e vuol essere dimostrata per via delle nozioni communi [2]. Ed ecco già un frutto del nuovo metodo, che l'abbate ha scoperto. S'egli avesse studiata la logica prima della teodicea, avrebbe imparato che cosa sia la definizione e la dimostrazione; e quando l'avesse saputo, non avrebbe detto mai li spropositi che dice. Perocchè spiegare i termini d'una proposizione è definirla, non già dimostrarla; ed una dimostrazione della formula o proposizione: *l'essere è*, riesce al tutto impossibile. Questa proposizione è il principio stesso dell'identità, nel quale si risolve il principio di contradizione; è quindi il principio de' principj. Ora dimostrare una nozione significa dedurla da altre nozioni logicamente anteriori e più note; sicchè dimostrare un principio, e massime quello di contradizione o d'identità, è una locuzione contradittoria nei termini. Se dunque l'abbate Gratry chiama Dio l'*essere*, e traduce la proposizione:

[1] *Pag.* 53.
[2] *Pag.* 54-55.

Dio esiste, nell'altra equivalente: *l'essere è*, il suo trattato, che mira tutto a *dimostrare* l'esistenza di Dio, cioè dell'essere, è sustanzialmente assurdo da capo a fondo; e le sue invettive contro l'ateismo e li atei sono peggio che ridicole e stolte. E pure egli ripete in tono magistrale, che « l'esistenza » di Dio può essere dimostrata rigorosamente, e che non v'ha » teorema di geometria più certo [1]; » e mette mano alle *prove*. Le prove dell'assurdo saran curiose davvero: udiamole.

L'origine, ei ripiglia, e il fondamento di tutte le prove dell'esistenza di Dio stanno in un'operazione vulgare e quotidiana dello spirito umano, la quale non è altro che il fatto universale della *preghiera*, cioè d'un movimento dell'anima del finito verso l'infinito [2]. E poichè come predicatore e come frate egli si diletta molto di amplificazioni retoriche, così distilla questo concetto in due pagine di frasi e di figure per dirci ancora e ripeterci, che « il disprezzo della realtà » presente, sì naturale all'uomo, l'aspettazione dell'avvenire » ideale, sì abituale all'anima, l'instinto del maraviglioso, e » il presentimento dell'infinito, sono la fonte di quell'opera» zione sublime e semplice, che dimostra Dio [3]; » e che « i » presentimenti del cuore dell'uomo, i sogni dorati dell'in» fanzia, l'ebrezza del néttare ideale, implicano un metodo » vero e rigorosamente scientifico; e analizzati dalla ragione » contengono la dimostrazione rigorosa dell'esistenza di Dio » e de' suoi attributi [4]. » Qui v'ha uno strano miscuglio di vero e di falso. Il vero si è, che l'uomo porta seco dalla natura un sentimento dell'infinito, che è la radice immortale di tutti i simboli religiosi e di tutti i sistemi filosofici; ma questo vero non è l'abbate Gratry che deve insegnarlo ai filosofi da lui spacciati per atei; sono invece questi filosofi, questi atei, che da lungo tempo l'hanno insegnato a lui ed a' suoi maggiori. Il falso poi si è, che un tal sentimento contenga

[1] *Pag* 56.
[2] *Pag*. 57.
[3] *Pag*. 57.
[4] *Pag*. 58.

una dimostrazione, ed una dimostrazione rigorosa dell'esistenza di Dio e de' suoi attributi. Quel sentimento è un fatto; e la ragione, per quanto lo studii e lo analizzi, potrà bensì determinarne i caratteri, i rapporti, le leggi; ma non mai ricavare da esso ciò che in esso non è, vale a dire un principio razionale, e tanto meno un metodo scientifico. Chi non riderebbe a udir qualcuno che affermasse, la sensazione di un astro, di una pianta, di un corpo, contenere una teoria rigorosa di fisica, di mecanica, di botanica, di astronomia? E nondimeno tra i sentimenti corporei e le scienze naturali corre il medesimo rapporto, che tra i sentimenti ideali e le scienze metafisiche. Il fondamento adunque che il Gratry s'imagina di porre alle sue *prove*, è una chimera.

E la storia lo chiarisce meglio d'ogni ragionamento. Il fatto della preghiera, cioè d'un sentimento dell'infinito, è, come riconosce anch'egli, universale; se dunque contenesse bella e chiara la dimostrazione dell'esistenza e degli attributi di Dio, dovrebb'essere universale del pari ed uniforme, cioè una sola e medesima, la credenza dei popoli e la dottrina degli scienziati intorno a Dio. Ma invece chi non sa la prodigiosa varietà e moltitudine di simboli e di sistemi teologali, che vennero costrutti su la base di quel sentimento spontaneo ed instintivo? Chi non sa come abbia mutato, co 'l mutare de' luoghi, de' tempi, e delle condizioni sociali, la professione di fede delle nazioni; e come i parti più strani, più assurdi e mostruosi di una fantasia grossolana o delirante abbiano ottenuto, ed ottengano ancora nella maggior parte della terra, templi, culto, sacrificj, voti, preghiere, sotto il nome tremendo e misterioso di Dio? Dunque il processo vulgare, a cui il Gratry subordina tutti i suoi argumenti, non giova punto alla sua teodicea, perchè gioverebbe egualmente a tutte le altre.

Ma egli ripiglia: « Quello slancio intellettuale e morale, di » cui ogni anima umana è capace, è l'atto e il processo fon- » damentale della vita ragionevole e della vita morale: atto » e processo, che consistono nel passare, senza verun cir-

» cuito di ragionamento, dal finito all'infinito, dall'ente finito » reale, che noi siamo, che vediamo, che tocchiamo attual- » mente, all'ente infinito, realmente ed attualmente esistente, » che l'esistenza del finito implica e suppone [1]. » Notiamo, innanzi tutto, un altro assurdo, in cui l'abbate non sarebbe forse caduto, se prima di dettare la teodicea avesse imparata la logica. Egli finora ci ha promesso una *dimostrazione*, ed una dimostrazione *vera, rigorosa, scientifica*, dell'esistenza e degli attributi di Dio; ma qui dichiara formalmente, che tutta la sua dimostrazione consiste in un *passaggio, senza verun ragionamento,* dal finito all'infinito; o in altri termini, che quell'esistenza non si deduce con un raziocinio apodittico, ma si afferma con un giudizio immediato. Or che significa questo gergo? Che cos'è una dimostrazione senza ragionamento?

Inoltre, tutta la nozione di quell'*atto* e *processo fondamentale* riposa su di un equivoco, che oggimai fa ridere perfino li scolaretti. Che intende mai Gratry per l'infinito, a cui un sentimento innato ci solleva? Se intende un qualche cosa di indefinito e indefinibile, superiore a tutto quanto si arrivi a comprendere, a gustare, a possedere, un ideale di verità, di bontà, di bellezza, di beatitudine, a cui si aspira e si anela, ma che non si raggiunge mai, certo, niuno gli negherà l'esistenza di questo infinito, che è una condizione della natura stessa dell'uomo e dell'universo. Ma allora tutto l'edificio del suo sistema se ne va in aria ed in fumo. Se all'incontro intende un essere positivo, reale, personale, dotato come l'uomo di vita, di coscienza, di libertà, ma elevate ad un grado infinito, sussistente in sè stesso e per sè stesso, e d'ogni parte assoluto; allora l'esistenza di quest'infinito non è più che un gioco d'imaginazione; non v'ha slancio della ragione che possa legitimamente affermarla, non v'ha sentimento che possa in alcun modo contenerla. Tanto più che si tratta d'un processo, il quale sarebbe, giusta l'abbate Gratry, il fonda-

[1] *Pag.* 58-59.

mento della vita ragionevole e morale; onde dovrebb'essersi verificato sempre e da per tutto, ove s'è manifestata la ragione e la moralità, cioè dacchè son uomini al mondo. Ora la storia attesta solennemente tutto il contrario; e se da un lato ci mostra universale tra li uomini il sentimento dell'infinito, come l'intendono i razionalisti, dall'altro invece ne mostra affatto eccezionale la teorica dell'infinito, come la intende Gratry co' suoi preti e frati teologanti. Laonde non si può ammettere la sua scoperta di metodologia, se non a patto di negare il fondamento della vita razionale, cioè il senso commune, alla massima parte del genere umano: il che in buon vulgare significherebbe, che li uomini, tranne alcuni privilegiati, non furono e non son uomini, ma bestie. Vedete che il prete dell'Immaculata Concezione, è molto discreto e modesto, il brav'uomo! Chi pensa come lui, è un uomo; chi no, è una bestia.

E' pare, che costui sia andato a scuola de' nostri filosofi catolici italiani, ed abbia profittato assai della loro lezione. Perocchè è ben noto il vezzo, commune a questa razza d'infallibili, di battezzare senz'altre cerimonie per bestia chiunque non piega il capo e le ginocchia dinanzi all'oracolo del loro catechismo, chiunque non s'acconcia umilmente a sognare ed a farneticare come loro. Ed è tale e tanta la leggerezza, con cui regalano il titolo di bestia a tutti i loro avversarj, che non può riguardarsi altrimenti se non come una vera monomania. Così per G. M. Bertini son bestie tutti coloro, che non professano il suo teismo cristiano; per Gioberti, bestie tutti coloro, che non riconoscono di essere spettatori diretti, immediati, e continui della creazione; per Boncompagni, bestie tutti coloro, che non seguitano i suoi principj di diritto, di morale, e di religione; per Rosmini, bestie coloro tutti, che non confessano di aver in mezzo del cervello una lampada, e di non vedere benissimo al suo lume la faccia di Dio; ed ora per Gratry, bestie parimente tutti coloro, che non vogliono fare con lui il salto mortale dal finito all'infinito, dall'uomo a Dio. E sia pure; in fine de' conti non è che una question

di parole. Resta dunque inteso, che nel dizionario dell'abbate Gratry il senso dei vocaboli uomo e bestia è invertito: chi ragiona conforme al senso commune dee chiamarsi bestia; e chi a rovescio, uomo. Sicchè, volendo dare a lui il nome suo proprio, converrà chiamarlo un grand'uomo, una cima d'uomo, il tipo, l'ideale, la quintessenza dell'uomo. Egli dovrà andarne lietissimo, e noi anche più.

II.

Fin qui però abbiam veduto appena un preambolo della *esposizione*, che il *grand' uomo* ci avea promessa. Entriamo ora con lui nel vivo dell'argumento; chè passa appunto, com'egli stesso ci avverte, ad « esporre la natura e le condizioni della » prova compiuta, essenziale, a cui si riducono più o men » chiaramente tutte le altre, secondo che sono più o meno » esplicite, sode, e luminose [1]. » E lasciamolo parlare, che ne udiremo delle belle. Egli incomincia la sua novella così: « Bisogna sapere che la ragione ha due processi egualmente » rigorosi: il *sillogismo* e l'*induzione*. Il sillogismo è abba- » stanza noto; ma l'induzione non è quel vago processo, che » si crede: è un processo preciso; è il processo principale » della ragione, che venne praticato in ogni tempo da tutti i » grandi ingegni, siccome dai più umili, ma che non fu an- » cora sufficientemente analizzato da nessuno [2]. » E sapete il perchè di questa differenza? perchè l'induzione è un processo *di gran lunga più semplice e più rapido* del sillogismo [3]. Ma *bisogna* anche *sapere* un'altra cosa, che ci darà la chiave dell'enigma; ed è, che l'abbate Gratry usando nuovamente il suo dizionario particolare piglia l'*induzione* in un senso tutto suo, e le dà un valore affatto diverso da quello che soleva avere in tutte le scuole.

[1] *Pag.* 60.
[2] *Ibid.*
[3] *Pag.* 69.

Induzione chiamavano i logici quella specie d'argumentazione, che conchiude dal particolare al generale; che, cioè, quando tra più fenomeni, fatti, o enti di qualsiasi natura s'è osservata una tal relazione, che l'uno è preceduto sempre, o seguito, o accompagnato dall'altro fino a un certo punto ed in un certo modo, trasferisce questa relazione medesima dal luogo o tempo, in cui venne osservata, a tutti i luoghi e a tutti i tempi; e dalle cose od oggetti necessariamente in piccol numero, su cui venne esercitata la nostra esperienza, a tutte le cose, a tutti li oggetti simiglianti. Questo processo involge dunque primieramente l'osservazione e il paragone de' fenomeni particolari; poi l'astrazione de' loro caratteri varj e speciali; indi la generalizzazione de' loro elementi communi e necessarj; ed infine quel giudizio, che estende la legge de' fenomeni passati che sperimentammo, e de' fenomeni presenti che sperimentiamo, a tutti i fenomeni simili del passato e del presente, che non potemmo e non possiamo sperimentare, e quindi a tutti quelli eziandio del futuro, abbiano o no da cadere sotto la nostra esperienza. La forza e la legitimità del processo induttivo si fondano però in un principio superiore, che non deriva dalla generalizzazione, ma la precede e la governa; ed è questo, che in circostanze eguali la stessa causa produce lo stesso effetto. Laondo l'induzione partecipa della scienza, quanto ai dati sperimentali e positivi, a cui s'appoggia; e della credenza, quanto all'applicabilità delle sue leggi a tutti i punti dello spazio o a tutti i momenti del tempo.

Due pertanto sono le regole fondamentali dell'induzione: la prima, che non si può indurre, se non in ragione di ciò che si è generalizzato; e la seconda, che nell'indurre e generalizzare non si può procedere se non dallo stesso allo stesso, cioè da fenomeni, fatti, o enti d'una classe ad altri enti, fatti, fenomeni simiglianti. Onde è manifesto, che l'officio dell'induzione consiste unicamente nel determinare i generi e formulare le leggi de' fenomeni.

Ma l'abbate Gratry non l'intende così. Per lui l'induzioue è tutt'altra cosa; è un processo, che « consiste, essendo dato

» per esperienza un grado qualunque di essere, di bellezza, » di perfezione, nel cancellare immediatamente co 'l pensiero » i limiti dell'ente finito e delle qualità imperfette, che si » possędono o si vedono, per affermare senz'altro intermezzo » l'esistenza infinita dell'Ente e delle sue perfezioni, corri- » spondenti a quelle che si vedono [1]. » E quasi avesse scoperto un nuovo mondo, tira innanzi a fare il panegirico di questo suo nuovo *processo dialettico;* e ripete sino al fastidio, ch'esso è un miracolo di verità, di semplicità, di rigore. Ora chiunque ha pur assaggiato le nozioni più elementari di filosofia, riconoscerà qui una cosa sola veramente miracolosa, ed è la semplicità del grand'uomo, che spaccia queste bubbole per assiomi.

In primo luogo, il suo processo dialettico ha tanto che fare con l'induzione, quanto il sì co 'l no, quanto l'affermazione con la negativa; perocchè

1.º Movendo dal finito l'induzione non può arrivare che al finito: altrimenti uscirebbe fuori dei termini della generalizzazione; salterebbe da un ordine di cose ad un altro tutto diverso, anzi contrario; sarebbe non più un'induzione, ma precisamente il rovescio.

2.º Un'*affermazione senz'altro intermezzo,* cioè un'affermazione diretta, immediata, o primitiva che dir si voglia, non è e non può essere mai un *processo dialettico, induttivo;* poichè l'induzione è una specie di ragionamento, una forma d'argumentazione, che involge e presuppone essenzialmente una serie d'atti mentali, come la percezione, l'osservazione, la comparazione, l'astrazione, l'analisi, la sintesi, la generalizzazione; e quindi i suoi risultati non sono principj, ma conclusioni, cioè giudizj mediati, discorsivi, conseguenziali, per così dire, che richiedono di necessità qualche *intermezzo,* perchè sia legitima, anzi possibile, l'affermazione della convenienza d'un attributo ad un suggetto. Il processo del Gratry non è dunque induzione. È piuttosto un assurdo; perciocchè

[1] *Pag.* 61-62.

1.° Cancellando *co 'l pensiero* i limiti del finito, ed elevando le sue proprietà, sempre *co 'l pensiero*, ad un grado infinito, non si fa altro che un'astrazione; si perviene, non alla realtà, ma al concetto dell'Ente; e si afferma, non la sua sussistenza, ma la nostra idea.

2.° I limiti appartengono all'essenza del finito; onde cancellando li uni, l'altro s'annienta. Il processo dialettico del Gratry avrebbe per *punto di partenza*, non una realtà, ma il nulla. Esso non tornerebbe legitimo e logico fuorchè nel panteismo; giacchè posta l'unità della sustanza, il finito ed i suoi limiti non sarebbero altro che modi dell'infinito; sicchè cancellando i limiti di quello, rimarrebbe sempre la realtà di questo. Che il prete dell'Immaculata Concezione siasi dunque fatto discepolo e seguace di Spinoza?

3.° Con quella dialettica si conchiuderebbe all'esistenza, non già di un solo Ente, ma di una sterminata generazione di Enti, cioè di Dei. Perocchè le *qualità imperfette*, che costituiscono una specie di enti finiti, escludono quelle che ne costituiscono un'altra. Ora se ogni qualità imperfetta del finito dovesse avere una *perfezione corrispondente* nell'infinito, sarebbero tante le perfezioni diverse e i diversi infiniti, quante sono le qualità essenziali e le specie distinte degli enti finiti. Questa teodicea sarebbe dunque una restaurazione del politeismo; e un prete dell'Immaculata Concezione ripiglierebbe a perorare la causa della gran famiglia di Dei, che faceva un tempo le delizie del paganesimo.

4.° E dato pure che fosse un solo l'Ente infinito, che si venisse ad affermare con quel processo dialettico, egli non sarebbe giammai il Dio di Gratry (se però la sua professione di fede risponde al suo titolo), ma una mostruosità senza nome. Perciocchè dovrebbe accogliere in sè tutte le qualità degli enti finiti, ma elevate ad un grado infinito di perfezione. Ora di tutte le qualità, che competono alle cose da noi *vedute* o *possedute*, la materia e l'organismo sono o il suggetto o la causa, o lo strumento e la condizione; e nel mondo degli enti finiti non havvi realtà nè vita d'alcuna sorte, fuori dello

stato organico o materiale. L'ente infinito adunque non potrebb' essere che il complesso di tutte le qualità, che compongono li enti svariatissimi dei tre regni della natura, inalzate, come dicono i matematici, alla loro suprema potenza: e che mostro, che portento debba risultarne, forse lo saprà l'abbate Gratry, ma per noi è il mistero de' misteri.

Convien dire però, che i cattolici, i quali furono sì larghi e prodighi di lodi alla sua opera, non abbiano punto avvertite le conseguenze immediate e necessarie di una dialettica sì stravolta; non abbiano sentito, com'essa invece di ridurre l'esistenza di Dio al rigore di un teorema geometrico, la ragguagli ad una ridicola e favolosa chimera; non abbiano ricordato, come in luogo di confermare la tradizione teologica e filosofica della Chiesa, la rineghi e la distrugga. Ed invero, i dottori cattolici nel costruire la loro teorica dell'Ente infinito procedevano tutto a rovescio dell'abbate Gratry; procedevano per negazione, e non per affermazione; e determinavano il loro concetto di Dio, non già sommando, ma sottraendo tutte le qualità delle cose finite. Valga per tutti l'esempio di Tomaso d'Aquino, il quale facendo sua propria la dottrina di Giovanni Damasceno, insegnava ripetutamente che di Dio conosciamo, non veramente *ciò che è*, ma *ciò che non è*; e che i suoi attributi li determiniamo eliminando di mano in mano quelli, che riconosciamo nelle cose finite. Così dicesi, che Dio è immateriale, incorporeo, immobile, immutabile, infinito, immenso, eterno, ecc. [1].

[1] Tra i molti luoghi, che potremmo citare, basti il capo XIV del lib. I della SUMMA CONTRA GENTILES, che porta espressamente questo titolo: *Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis*; e stabilisce la sua dottrina nei termini seguenti:

Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam, cognoscendo quod non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur:

Ed è falsa l'interpretazione, con cui l'abbate studiasi di tirare nel suo processo la dottrina dell'Aquinate, come se questi per *via di negazione* o di *eliminazione* intendesse di escludere da Dio, non le qualità del finito, ma i loro *limiti* soltanto [1]; poichè la natura d'una qualità è indipendente da' suoi limiti, e allargare o restringere questi non è punto mutar quella. Se dunque tra le qualità del finito e le perfezioni dell'infinito non corresse altro divario che quello del limite, vi sarebbe tra loro diversità di modo, non di sustanza; di grado, non di essenza; e Dio, a cagion d'esempio, non sarebbe mica inesteso, ma infinitamente esteso; non immobile, ma infinitamente mobile; non immutabile, ma infinitamente mutabile, ecc.; poichè cancellare i limiti di un'imperfezione significa renderla illimitata; onde l'Ente infinito, che uscirebbe dalla fabrica del Gratry, non avrebbe già in sè stesso le perfezioni corrispondenti alle qualità imperfette dell'ente finito, bensì le qualità medesime, ma infinitamente più imperfette. Quindi è che il suo processo dialettico, se vale a provar nulla, prova l'esistenza del diavolo, anzichè quella di Dio; giacchè riesce dirittamente al cumulo di tutte le imperfezioni, all'abisso di tutti i difetti, all'infinità del male. Ecco il Dio dell'abbate Gratry.

habet enim res unaquaeque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde et in rebus, quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus; oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit: sicut si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes hujusmodi distinguetur: et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus, non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

[1] *Pag.* 303.

E pure, con incredibile asseveranza costui prosegue a celebrare le glorie della sua dialettica, come se la non patisse più nè men l'ombra di un'eccezione o d'un dubio; ripete, che il suo *processo è semplice e rigoroso;* ed aggiunge, che « non è » solamente applicabile alla dimostrazione dell'esistenza di » Dio, ma risale in ogni cosa ai principj, alle idee: — esso » solo ne fornisce le maggiori, che adopera il sillogismo[1]. » Che una certa dose di *semplicità* e di *rigore* gli appartenga a buon diritto, non può negarsi; dacchè, in verità, gli è uno de' ghiribizzi più *semplicemente* e *rigorosamente* assurdi, che abbian mai frullato nel cervello dei teologanti. E quanto ai principj, la scoperta è ancor più curiosa. Imperocchè o intende parlare dei principj propriamente detti, cioè razionali, intuitivi, immediati, *a priori,* o con qual altro nome vogliano chiamarsi; e dice uno sproposito, poichè la ragione non arriva a questi principj per via d'induzione, o ascendendo dalle sensazioni alle idee, ma li intuisce direttamente con una concezione spontanea: il loro carattere essenziale è appunto quello d'essere affatto primitivi, cioè affatto indipendenti da ogni dato dei sensi e dell'esperienza; talchè il derivarli da un processo dialettico, qualunque egli sia, è contradittorio ed assurdo. O all'incontro, intende favellare dei principj così detti mediati, empirici, induttivi, *a posteriori,* che sogliono oggidì con vocabolo più proprio chiamarsi leggi; e dice un altro scerpellone, dacchè la ragione si forma bensì questi principj, o a dir meglio, determina e formula queste leggi per via d'induzione, ma dell'induzione insegnata dai logici, non di quella sognata dal Gratry. Il suo processo adunque non dà, e non può dare principj d'alcuna specie; e qualora il sillogismo dovesse mai attingere le sue maggiori a questa fonte, starebbe fresco!

Ma l'abbate ripiglia più intrepido che mai: « Le afferma» zioni, che passano dal reale finito al reale infinito, sono » sempre vere; perchè in metafisica, come in geometria, ogni

[1] *Pag.* 62.

» finito positivo ha il suo infinito corrispondente. Si può sempre » affermare infinitamente l'esistenza d'ogni qualità reale e » positiva, ma finita, che si vede. L'affermazione è sempre » vera in Dio [1]. » Ecco un paragone, che in bocca d'un ortodosso così puro ed immaculato, come un prete della Concezione, ha ben di che scandalizzarci; e fa stupore, che i suoi ortodossi panegiristi non abbiano sentito l'enormità delle conseguenze, che facilmente se ne possono trarre. Infatti, se l'infinito della metafisica si ragguaglia all'infinito della geometria, è chiaro, che il Dio di Gratry sarà un rapporto, un simbolo, un concetto, un'astrazione, una figura, tutto ciò che si vuole, ma non un ente reale; sarà infinito, come è infinita la divisibilità o prolungazione d'una linea. Ora di così fatti Dei noi ne ammettiamo, non che uno, quanti ne può desiderare l'abbate con tutti i preti o frati del suo convento.

Se in metafisica, siccome in geometria, ogni finito positivo ha il suo infinito corrispondente, è del pari manifesto, che l'infinito metafisico, cioè Dio, non è un solo, ma ve n'ha molti e di ordini diversi; v'ha il Dio infinitamente grande, e il Dio infinitamente piccolo; v'ha il Dio, che è doppio, triplo, decuplo, ecc. o una metà, un terzo, un decimo, ecc. dell'altro. Questa sì che sarebbe una teologia veramente nuova, *semplice* e *rigorosa*, la quale se non altro ci metterebbe in grado di misurare una buona volta in lungo e in largo i suoi Dei; di squadrarli per bene, come tanti poligoni; di sottrarli e sommarli, moltiplicarli e dividerli, secondo tutte le regole dell'aritmetica e dell'algebra.

E se, per ultimo, di Dio si può sempre affermare infinitamente ogni qualità reale e positiva, che vediamo nelle cose finite, è non meno evidente, che Dio dovrà essere, per esempio, infinitamente esteso ed impenetrabile, come la materia, ed infinitamente vegetativo, come la pianta; dovrà infinitamente muoversi e sentire, mangiare e bere, crescere e propagarsi, come l'animale; dovrà insomma esercitare infinitamente tutte

[1] *Pag.* 64.

le funzioni naturali, che costituiscono e specificano la vita. Affè, che il Dio dell'abbate Gratry vuol essere un portento unico al mondo.

Badate però, che non è dato a tutti di vederlo ed ammirarlo. Lo scopritore di tanta maraviglia ha insieme scoperto, che *non tutte le menti si elevano sempre da ogni finito all'infinito corrispondente*: non tutte son dotate dello *slancio dialettico*, che è necessario a fare il gran salto; v'ha delle *anime deboli o ammalate*, a cui manca il *movimento morale*, che è condizione *sine qua non* del *movimento intellettuale verso l'infinito* [1]; e queste povere anime han bisogno di guarire, prima di poter fare lo slancio o il volo dalla terra al cielo. Buon per noi, che abbiamo in pronto un medico eccellente, come è Gratry, ed uno specifico infallibile, com'è il suo libro; talchè la guarigione non può venir meno a chiunque la voglia.

Vero è, ch'egli aveva assicurato, e torna ancora ad asserire e giurare non so bene quante diecine di volte, che la sua dialettica è un processo fondamentale della ragione, e così certo e rigoroso come quello della geometria; ma qui ci avvisa, che un tal processo si effettua o no, e una tal dimostrazione si ammette o si rifiuta, *secondo lo stato morale dell'anima* [2]. Ora come possa un ente ragionevole non compiere un atto, che è fondamento della stessa ragione, attendiamo che ce lo spieghi l'abbate, poichè a noi sembra impossibile. Ed attendiamo parimente, che c'insegni un po', come possa influire *lo stato morale dell'anima*, o l'arbitrio della volontà, su l'assenso alle dimostrazioni della geometria; come un circolo, a mo' d'esempio, possa parerci ora rotondo, ed ora quadrato, secondo che ci troviamo in buono o cattivo stato di salute morale; poichè ci sembra non meno assurdo e ridicolo dell'altro.

In conclusione, tutta la dottrina del Gratry su le anime sane ed inferme, su 'l movimento intellettuale e morale, su li slanci e i salti e i voli della dialettica, viene a dire così: la mia di-

[1] *Pag.* 65.
[2] *Pag.* 69.

mostrazione dell'esistenza di Dio è chiarissima, rigorosissima, convincentissima, più e meglio di tutte le dimostrazioni della geometria, ma per coloro solamente, che hanno la testa fatta come la mia. — E non c'è che ridire; questa proposizione è la sola di tutta l'opera, che mostri un po' di rispetto alla dialettica e al sillogismo; e noi non avremmo alcuna difficultà di metterla in capo a tutti li assiomi di matematica; giacchè se è evidente per sè stesso questo principio: due quantità eguali ad una terza sono eguali tra loro; ci sembra ancor più evidente quest'altro: non può ragionare come Gratry, se non chi abbia un cervello eguale al suo.

Or bene, quest'uomo, che fa da sè stesso la satira e la caricatura della sua pretesa teoria, osa poi soggiungere di averla *dimostrata* in guisa, che *ce seront là désormais,* non vogliamo alterare la sua frase, *des vérités acquises à la philosophie;* osa predire, che gli si contrasterà, ma invano; osa affermare, che nessuno gli potrà toglier *l'onore d'aver posto in più viva luce quel punto centrale della filosofia, ove s'appuntano tutti i suoi raggi* [1]. Oh! sì, davvero, c'è un onore, a cui egli ha ogni diritto, ma è quello d'aver dato il colpo di grazia alla sua teologia, riducendola all'ultima potenza dell'assurdo.

REALTA' E FENOMENO [2]

Contro la teorica dell'odierno criticismo, che assegna per oggetto e confine della conoscenza il fenomeno, e n'esclude la sustanza, ci venne proposta a voce ed in iscritto un'objezione, a cui non possiamo ricusare una risposta. La riferiamo tal quale ci fu trasmessa, in forma di un breve dialogo, su la questione: *Se qualche cosa di reale esista.*

[1] *Pag.* 70-71.
[2] N. 21, — 10 marzo 1855.

« A. — Io vedo il mondo, vedo il mio corpo. Dunque il mondo e il mio corpo sono una cosa reale.

B. — Non puoi affermare, che il mondo e il tuo corpo sieno una cosa reale; perocchè da un pensiero, cosa tutta subjettiva, non può dedursi un reale sussistente in sè.

A. — Che cosa dunque vedo, quando vedo il mondo e il mio corpo?

B. — Tu vedi il mondo e il corpo in quanto ti appariscono, cioè come fenomeni.

A. — Ma questo fenomeno che cosa è?

B. — È una mera apparenza.

A. — Ma questo fenomeno, questa apparenza, esistono in me o fuori di me?

B. — Questa tua visione è una subjettiva fenomenalità; dunque essa è nulla fuori di te.

A. — A maraviglia! Ma io che cosa sono? Il mio spirito che cosa è? Se io lo sento in me stesso, sarà egli almeno qualche cosa di reale.

B. — T'inganni. Anche dello spirito tu non vedi che il fenomeno, che l'apparenza.

A. — Fenomeno il mio spirito! Ma come si va? Egli apprende i fenomeni delle cose, che sembrano esistere fuori di sè, ed egli stesso è un fenomeno? Un fenomeno, che apprende un altro fenomeno! Un'apparenza che percepisce un'altra apparenza! Il nulla che intende il nulla! Ma delle due l'una: o il mio spirito è un fenomeno, un'apparenza, o non è tale. Se non è tale, dunque è una realtà. Ma se è un fenomeno anch'esso, è impossibile che apprenda i fenomeni delle altre cose, e il fenomeno di sè stesso; perchè il fenomeno è sempre fenomeno, l'apparenza apparenza, il nulla nulla. Un fenomeno per sè stesso intelligente sarebbe un assurdo. Posto dunque che lo spirito mio non sia altro che un fenomeno, è bisogno ammettere un reale sussistente in sè, che lo percepisca. Ma questo reale sussistente in sè, che percepisce il fenomeno del mio spirito, che cosa è, e dove egli è? » —

Tralasciamo di notare parecchie inesattezze d'espressione,

che rivelano qualche confusione d'idee; ed entriamo nel vivo della questione.

È facile vedere, che l'origine e il fondamento di tutta questa difficultà consiste nel significato equivoco, anfibologico della parola *reale*. Certi ontologisti, come Gioberti e Bertini, fanno del reale un sinonimo di *cosa* o di *ente*, un contraposto del *nulla*; e quindi chiamano *realtà* tutto ciò, che è in un modo qualunque, anche ideale, anche meramente possibile. Il primo, infatti, scrivea: « Quando si dice che il possibile è bensì una » *cosa*, ma non mica una *cosa reale*, si viene in sustanza a » dire, che è cosa e che non è cosa; giacchè i vocaboli di *res* e » *cosa* esprimono la stessa nozione, l'uno nella lingua antica, » l'altro nella moderna d'Italia [1]. » Ed il secondo: « Per reale » s'intende ciò che è qualche cosa. — Reale viene da *res*, e » significa ciò che è una cosa [2]. » In questo senso pertanto la questione: — Se qualche cosa di reale esista, — si tradurrebbe semplicemente così: Se esista qualche cosa; cioè, nel caso nostro, non avrebbe più senso alcuno.

Certi psicologisti, all'incontro, come Rosmini e Liberatore, oppongono il *reale* all'*ideale*, perchè considerano l'*ente* quasi un genere supremo, il quale si specifica in reale e ideale. « Quegli fa della *realtà* e dell'*idealità* due modi di essere: la prima si percepisce co'l senso, la seconda s'intuisce con la ragione; onde si dicono *enti reali* le cose, in quanto sono *attività sentite* o sentimenti; e diconsi *enti ideali* le cose, in quanto sono essenze intuite o concetti [3]. L'altro poi chiama ente ideale ciò, ch'esiste solo nella mente; e reale ciò, che fuori della mente si trova [4]. Laonde, in questo senso, il problema da risolvere suonerebbe così: Se esista qualche cosa di sentito o posto fuori di noi; e allora non esprimerebbe più la difficultà, che vien opposta al criticismo di Renouvier.

Nel caso nostro adunque la realtà si prende in un altro

[1] Rinovamento civile, vol. 2, cap. VII.
[2] Idea di una filosofia della vita, vol. 1, cap. V.
[3] Introduzione alla filosofia, *Sistema filosofico*, I.
[4] Institutiones logicae et metaphysicae, *Ontologia*, cap. II, art. I.

senso, che oggi è forse il più commune: cioè, come contraposto, non già del nulla, nè dell'ideale, ma del fenomeno o dell'apparenza, e quindi come sinonimo di sustanza, di essenza fisica; onde la questione involge tutta appunto la gran controversia, che s'agita fra il dogmatismo e il criticismo: se *esista per noi*, vale a dire, se possiamo conoscere qualche cosa oltre i fenomeni; se oggetto e termine della nostra conoscenza sieno le cose in sè, le sustanze, le essenze, o invece le loro manifestazioni, modificazioni, apparenze. Ora il criticismo, dopo avere provato che noi conosciamo le cose, non assolutamente in sè stesse, ma relativamente a noi, cioè in quanto si rivelano con le loro azioni, proprietà, modi, ecc., al nostro pensiero, ha invertita l'opposizione, che il dogmatismo ammetteva tra la realtà ed il fenomeno; e ha sventato la sinonimia, ch'esso ponea tra la realtà e la sustanza. Quindi la scuola critica moderna, Proudhon, Villeneuve, Ferrari, Renouvier, ecc., contrapone la realtà, non più al fenomeno, ma alla sustanza; e chiama elemento objettivo delle cose, non più la loro essenza fisica e sussistente, ma il complesso delle loro manifestazioni sensibili. Quindi la realtà è il fenomeno, la chimera è la sustanza; e quella distinzione, che si facea tra le cose reali e le apparenti, non può cadere più che fra i varj gradi di realtà, su cui è fondata la classificazione de' varj ordini di fenomeni. — Non si opponga, ripeteremo con Renouvier [1], il *fenomeno* alla *realtà*. Le scuole idolologiche pretendono, che il reale non apparisce, e che l'apparente non è reale. Errore fondato unicamente su'l dogma della sustanza; ma provato che la cosa è, quanto alla conoscenza, identica co'l fenomeno, non havvi più altra essenza reale da cercare fuori di ciò, che solo esiste per noi, poichè solo ci apparisce o può apparirci. La *realtà* pertanto, in senso generale, è sinonimo di *cosa* o di ente come fenomeno, cioè insomma di fenomeno. Ma in senso più particolare è suscettibile di più e di meno, e s'applica a certi fenomeni, che si distinguono per un carattere di durata, di costanza, di necessità, di coerenza

[1] ESSAIS DE CRITIQUE GÉNÉRALE, *Premier Essai, 2e partie*, § XVI.

da altri fenomeni che ci appajono passeggieri, variabili, accidentali, isolati [1]. —

Queste brevi considerazioni bastano a mostrare onde nasca, ed in che consista l'errore dell'objezione, la quale mette in bocca al critico B. un linguaggio, che travisa affatto la sua dottrina. Così alla prima proposizione di A. egli non avrebbe nulla a ridire; poichè lungi dal negare la realtà del mondo sensibile, egli non conosce nulla di reale fuori di esso.

La risposta, che gli si fa rendere alla seconda domanda, non verrebbe già disdetta da lui; ma ci potrebbe chiedere alla sua volta: se conoscere il mondo o le cose, come fenomeni, non vi pare abbastanza, diteci un po' di grazia, qual altra conoscenza ne avete? O come fate voi a conoscer le cose in quanto non vi appariscono? Voi dunque avete l'arte di conoscere inquanto non conoscete?

Alla terza interrogazione poi non risponderebbe certamente quell'altro equivoco, che il fenomeno è una mera apparenza; ma replicherebbe: il fenomeno è tutto quanto noi conosciamo e possiamo conoscere delle cose. Avete citato il mondo, il corpo; ebbene, che cosa ce ne rivelano le scienze? Nient'altro che le proprietà, i modi, le forze, di cui l'esperienza ce lo mostra dotato; nient'altro, cioè, che i fenomeni; ed i caratteri essenziali, con cui ne determinano la natura specifica, son pure fenomeni, e nient'altro.

Alla quarta parimente farebbe assai diversa risposta. In ogni fenomeno sono due elementi, che non solo si distinguono, ma si oppongono: l'atto rappresentativo e la cosa rappresentata, il subjetto e l'objetto. Ora il primo, evidentemente, è un attributo, una modificazione di noi stessi; onde è assurdo il

[1] Quindi avviene, per rispetto al *reale*, ciò che abbiamo già avvertito in quanto all'*assoluto* (V. pag. 56), che il criticismo ora lo nega, ed ora l'afferma, secondo li avversarj con cui ha da disputare. Così da un lato combatte la conoscenza del reale contro li ontologisti, che danno alla *realtà* il significato ed il valore di sustanza, di essenza sussistente, di contraposto del fenomeno; e dall'altro la sostiene contro li idealisti, che tengono il mondo fenomenale in conto di un'ombra vana, di una fantasmagoria illusoria.

chiedere, se sia fuori di noi. L'altro invece non lo poniamo noi, ma lo riceviamo dal di fuori, e non dipende da noi. Ma quest'objetto, che non è noi e che sta fuori di noi, non lo conosciamo se non in quanto si mette in relazione con noi, e diviene rappresentato; poichè senza una tal relazione esso non sarebbe conosciuto, nè conoscibile. Dunque il domandare, che cosa sia o possa essere fuori di tal relazione, cioè in sè stesso, prescindendo da ogni rappresentazione, è un altro assurdo.

Infine l'ultima risposta, che s'appropria al criticista, è un controsenso ancora più grave. Fargli negare, che lo spirito sia qualche cosa di reale, perchè è un fenomeno, un sentimento, un'apparenza, gli è un farlo ragionare così: lo spirito non è una cosa reale, perchè è una cosa reale! Certamente, che cosa sia lo spirito, il criticismo non lo sa; ma sa, che l'uomo è dotato della facultà, forza, o funzione di pensare; e che il pensiero è una realtà, appunto perchè è un fatto così certo e costante, come ogni più costante e certo fenomeno della natura. Laonde tutte le conseguenze, che l'oppositore gli accumula contro, cadono a vuoto da sè stesse.

Ed invero, trasformare il fenomeno nella mera apparenza (cioè in un'illusione), e l'apparenza nel nulla, è un regalare alla filosofia critica il vocabolario e lo stile della metafisica dogmatica. E il dilemma, che suggella l'objezione, è di quelli che riducono alle strette il proponente, e non già l'avversario. *Lo spirito è un fenomeno, o no:* ottimamente. *Se non è un fenomeno, dunque è una realtà:* tutto al contrario. Non è realtà, se non a patto di esser fenomeno; giacchè nulla di reale ci è noto, da quello in fuori che l'esperienza ci manifesta. *Se poi è un fenomeno, è impossibile che apprenda i fenomeni delle altre cose e di sè stesso;* e perchè? *perchè il fenomeno è sempre fenomeno.* Ma questa non è una ragione. Potremmo argumentare allo stesso modo anche noi contro del dogmatismo: se lo spirito è una sustanza, è impossibile che apprenda le altre sustanze; perchè la sustanza è sempre sustanza. Ed all'altra asserzione, che *un fenomeno intelligente sarebbe un assurdo,*

potremmo opporre anche noi con egual diritto, che una sustanza intelligente sarebbe molto più assurda.

L'intelligenza non può repugnare al fenomeno, più che la sensibilità, la vegetazione, la vita. Ora per le scienze naturali, che cosa sono mai li esseri viventi, i vegetali, li animali? Sono gruppi o serie speciali di fenomeni, i quali offrono certi caratteri determinati, costitutivi d'una o di un'altra natura; e nulla più. E perchè l'antropologia non dovrà contenersi negli stessi limiti verso del suo oggetto? Forsecchè supposta nell'uomo l'incognita d'una sustanza, d'un *qualche cosa di sussistente in sè*, abbiam noi una cognizione più chiara e distinta dell'essenza umana? Tutta quella pompa di parole non è che un'illusione del dogmatismo; perocchè fatta astrazione da ogni fenomeno, cioè da ogni modo e attributo, dove sarebbe più la sustanza dell'uomo? O qual concetto se ne potrebbe più formare? La nostra conoscenza adunque, vogliasi o no, versa nel campo dell'esperienza; e il criticismo odierno ha ragione di conchiudere, che il fenomeno è la realtà, e che la sustanza è nulla.

FILOSOFIA D'UNO STUDENTE. [1]

Questo titolo sonerà, a prima giunta, un po' strano e paradossale a molti de' nostri lettori, i quali stenteranno a indovinare, come que' due termini possano andare di buon accordo. E non ci farebbe maraviglia; poichè, invero, di regola generale li studenti badano ad imparare, non ad insegnar filosofia; e san troppo bene che l'ufficio loro si è di fare da discepoli, non da maestri. Siccome però ogni regola soffre la sua eccezione, così a quando a quando ci tocca pur di vedere qualche studente assumere il piglio e il tono di dottore, e

[1] N. 30, — 12 maggio 1855.

sentenziare di tutto o di tutti con tanto più di leggerezza e petulanza, quanto meno di tempo egli ha dedicato allo studio, e meno di perizia acquistato nelle materie, in cui presume farla da giudice e da censore. Due esempj ne abbiamo avuto assai recenti qui a Torino, ove uno studente mandò Giuseppe Revere a comporre sciarade, ed un altro mandò Giorgio Sand a studiare la grammatica francese. E un terzo l'abbiamo ancora più fresco a Milano, dove un bravo studente portò la sua verga censoria più in alto, e percosse sdegnosamente, non i versi d'un poeta o le prose d'un romanziere, ma tutti quanti i filosofi ed i loro sistemi. Anzi fece più e meglio assai degli altri. Costoro han detto bensì a Revere che non sa ancora la prosodia italiana, ed a Sand che non conosce più la sintassi francese, ma ebbero almeno il pudore di arrestarsi lì; e non osarono aggiungere: tipo della poesia italiana sono questi miei versi, e dell'eleganza francese queste mie prose. Colui all'incontro ha sollevata la modestia e la decenza della critica *studentale* ad un grado superiore; e non solo ha regalato a tutti i filosofi di tutti i tempi una solenne patente d'ignoranza e di stupidezza, ma ha soggiunto ancora: — Quello che nessuno di voi ha mai saputo, lo so ben io. In luogo di filosofia voi non avete dato al mondo che ciance e sciocchezze; la scoperta e l'invenzione della filosofia era riserbata a me solo. Leggete e imparate; questo libro è l'uovo, da cui finalmente sta per nascere la filosofia; e quest'uovo, cioè questo libro l'ho io concepito, io scritto, io publicato. — In verità, per il *début* d'uno studente non c'è male; e se continuerà come ha cominciato, Dio sa quali e quanti altri portenti d'uova, ossia d'invenzioni e di scoperte metterà in luce. Basta, vedremo.

Ma chi è costui? ci domanderanno i lettori, e che libro è codesto? Il libro si è la *Storia di uno studente di filosofia*, publicata di questi giorni a Milano; e l'autore, che non tocca ancora il quinto lustro d'età, stando alla notizia del corrispondente d'un giornale di Genova, si chiama G. P. Già s'intende, che questa storia ha tutta l'aria d'un romanzo, il quale però

non ha altro merito d'arte e di poesia che una prefazione di quattro pagine, in cui si finge, che trovandosi alcuni amici in campagna, e cadendo per caso a discorrere di filosofia. invitarono un Marcellino a raccontar loro in che maniera l'avesse studiata. E il racconto del Marcellino non è poi altro che la storia del P.

Eccovi ora capo per capo i fatti e i detti dello *studente di filosofia*.

Il primo ha per titolo: *la Scuola;* ed è una satira del metodo, con cui ancor oggidì s' insegna communemente la filosofia in Italia: satira talvolta arguta e spiritosa, ma sempre leggiera e superficiale, della scolastica moderna, delle sue definizioni e divisioni e dimostrazioni, che empiono di parole la testa de' giovani, ma la lasciano affatto vuota d'idee, o che è peggio, l'imbrogliano e la confundono entro un caos d'idee oscure, false, barocche, contradittorie. Laonde, compiuto appena il primo anno del corso scolastico, Marcellino non vuol saperne più della scuola, e va in cerca della *compagnia di persone più sapienti, e d'un campo più esteso dove prodursi:* secondo periodo de' suoi studj, raccontato nel secondo capo del libro di P., che s'intitola *l'Academia.*

E qui la satira non è più soltanto leggiera e superficiale, ma diventa odiosa. Quell'Academia, anzichè una radunanza di gente studiosa e dotta, non è altro che il corteggio d'una pettegola, e il convegno d'una turba d'intriganti o d'imbecilli; e tutta la critica filosofica del signor P. consiste nel volgere in ridicolo, con puerile e fatua ironia, varj sistemi, l'uno perchè invocava troppo spesso il *sentimento*, e l'altro la *natura;* questo, perchè riduceva tutto al *popolo*, quello al *mito*, e un terzo all'*ordine fisico*. E con quattro sarcasmi, che mostrano solo come lo storico dell'Academia o s'avesse cercata una compagnia degna di lui, o non capisse nulla, pare al signor P. d'aver trionfato gloriosamente di tutti i sistemi, e di poter deridere a sua posta *sentimento* e *natura, popolo* e *mito, forze* e *fluidi* naturali. Non può negarsi, che la sua maniera di studiare filosofia sia stata eccellente!

Il terzo capo, che porta per titolo *il Sistema*, è il più tollerabile di tutta questa misera *storia*. Esso narra la discussione, che Marcellino ebbe a sostenere, dopo aver abbandonata l'Academia, con un rosminiano, il quale gli si era esibito per assisterlo e dirigerlo nello studio della filosofia; e contiene una critica, non diremo già larga e profonda, ma almeno seria e ragionata del sistema di Rosmini su la natura delle idee. Le objezioni, che il Marcellino del P. muove contro l'idea rosminiana dell'essere, non han certo alcun merito di novità, e sembreranno ben poche e ben deboli a chi conosce le ragioni de' varj e più potenti oppositori del rosminianismo; ma son pure objezioni, sono argumenti, osservazioni, raziocinj, che fan prova dell'intelligenza dello studente, e della sua lealtà verso il prete roveretano; e per ciò non vogliamo defraudarlo della lode, che gli è dovuta. Ma perchè s'è egli dispensato da un metodo simigliante con li altri sistemi ed autori? Forsechè l'ente possibile del Rosmini non può avere il suo lato ridicolo quanto ed assai più che il *sentimento* e la *natura*, il *popolo* e il *mito?* Or che direbbe il signor P., o che farebbe dire al suo Marcellino, se altri per confutare quel tapino di ente non-ente si contentasse d'una mezza pagina di caricature? Ma se egli non adoperò per parte sua, nè approverebbe in altri questa maniera di critica in riguardo al Rosmini, perchè ha voluto adoperarla in riguardo ad altri principj, i quali e per l'intrinseca loro ragionevolezza, e per l'autorità de' loro propugnatori non valgon meno sicuramente? Perchè due pesi e due misure? Che lo studente del signor P. studii la filosofia del sentimento e della natura, del popolo e del mito, quanto almeno ha studiato la filosofia dell'ente possibile; e dovrà vergognarsi della sua impertinenza.

La sincerità medesima, con cui lodiamo questo capo della *storia*, ci obliga a biasimare tanto più severamente quello che gli succede, del *Socialismo*. In esso la satira è peggio assai che superficiale ed odiosa; è un libello infamatorio. Isolando, travisando, e generalizzando, con una perfidia la goffaggine portentosa, alcune proposizioni di Proudhon, quel

caro *studente di filosofia* vi rappresenta il socialismo per una teorica del latrocinio, dell'anarchia, e dell'ateismo. Poi seguono alcuni frizzi scipiti a proposito della fede, della felicità, e dell' Idea *con l'i grande;* e tutto finisce con un ritratto dei socialisti, che son fatti la quintessenza della viltà, della bassezza, dell'impostura, del tradimento, del lenocinio, dell'assassinio, e di tutte le possibili sceleratezze; i loro pranzi sono orgie; le loro case, postriboli; le loro donne, meretrici. Veramente li uomini, che si dicono amici dell'ordine e difensori della religione, della famiglia, e della proprietà, ci aveano già assuefatti a questa nuova maniera di esporre e di criticare il socialismo; pur tuttavia dobbiamo confessare, che nessuno di loro, per quanto ne sapiam noi, era giunto finora a raccogliere in sì breve spazio cotante infamie. Il signor P. però ha saputo spremerne con arte mirabile tutto il succo, ed impinguarne il suo libello: è una gloria che non gli possiamo disdire. Se l' abbia dunque e se la goda in santa pace; egli è degno di essa, ed essa di lui. E speriamo, che non s'arresterà mica a mezza via; e proseguirà, con egual buona fede e giustizia e pudore, ad onorare il socialismo e i socialisti d'altri suoi catolici (chè, m'ero dimenticato di farvene avvertiti, costui è e si vanta buon catolicone) vituperi; poichè a rendere più iniqua ed esecrabile la sua causa, e più santa e sublime la nostra, non havvi argumenti più efficaci e perentorj che scrittori come il P., studenti come il suo Marcellino, e librettacci come la sua storia.

Ma veniamo all'ultimo capo, intitolato *il Metodo,* nel quale lo studente Eugenio racconta allo studente Marcellino la *storia del suo studio,* cioè *una storia di pensieri,* cioè la filosofia dello studente P. Il suo valore critico ci promettea poco bene del suo sapere teorico; ma, in effetto, questo è ancor da meno di quello. Se avessimo tempo e voglia di ridere alle sue spalle, la filosofia dello studente ci fornirebbe materia inesauribile di comedie e di farse, l'una più lepida dell'altra; ma se non per compassione di lui, almen per rispetto dei nostri lettori, ci contenteremo di accennare solamente alcuni

punti capitali delle sue scoperte: il rimanente potrà ognuno da sè conghietturarlo.

Cominciamo dalla definizione della filosofia. Il signor P. non ne trova nessuna, fra le molte antiche e moderne, vecchie e nuove, che gli vada a sangue; e rigetta anche quella, che dice la filosofia essere *la cognizione dell'uomo*, perchè *suppone la scienza stessa*, non sapendosi *ancora precisamente cosa sia uomo* (*pag.* 170). Or bene, la definizione da lui fabricata qual è? Eccola: filosofia è *la scienza che s'acquista con la riflessione sopra di sè* (*pag.* 172). Ma non ha anch'essa lo stesso difetto dell'altra? C'è forse qualche differenza sustanziale tra il *sè* e l'*uomo?* O è forse men chiaro, men noto e preciso il termine *uomo*, che il termine *sè?* Convien dire, per altro, che l'inventore di questa magnifica definizione l'abbia in conto d'una celia; poichè nell'analisi, che ne instituisce, arriva alla conclusione seguente: « Mi pare a me (*sic*), che la filosofia sia un'*arte*, piuttosto che una scienza (*pag.* 174). » E allora perchè l'avete definita una *scienzà*, e non un'*arte?* O a qual P., di grazia, volete che noi prestiam fede: a quello della pag. 174, che chiama la filosofia un'arte; o a quello della pag. 172, che la chiamava una scienza? E se ciò, che in un luogo vi *par* vero, due pagine dopo vi *pare* falso, che fiducia si meritano i vostri giudizj?

Passiamo al *principio* della filosofia. Il signor P. lo ripone nei *primi atti dell'uomo*, nei *due fatti primitivi*, che sono *il dolore e il bisogno* (*pag.* 175): dunque a cotesti due *fatti* o *atti*, appunto perchè *primi* o *primitivi*, non precede nulla. Ma no, soggiunge tosto P.; tali atti o fatti *suppongono* anzi *necessariamente, che si conosca sè stesso:* dunque il *conoscere* va innanzi al *dolore* ed al *bisogno*, e però questi non sono atti o fatti *primi*. E pure no, ripiglia subito P.; i *primi* atti dell'uomo son benissimo quelli, che ne *suppongono* altri; ma li atti *supposti* non precedono mica li atti *supponenti*, perchè questi suppongono quelli, *non come atti dell'uomo precedenti, ma come* costituenti *l'esistenza stessa dell'uomo* (*pag.* 176). Sicchè pigliateli come vi piace, chè P. sta sempre con voi:

son primi e non lo sono; sono, e non sono secondi; suppongono altro, e non sono preceduti da nulla; e così via discorrendo.

Lo studente poi ci rivela qualche cosa di più sublime ancora; ed è, che « l'affermazione del *fuor di sè* è la determi-
» nazione indipendente da me di un mio atto precedente
» (*pag.* 178); » e ciò, che produce questa *determinazione*, è il *fatto della donna che accosta la poppa* al bambino (*pag.* 177). Oh! vedete che balordi furono e sono tutti quanti i filosofi del mondo, i quali si vanno stillando il cervello per risolvere il problema della cognizione del *fuor di sè!* Per verità, un po' men balordo degli altri è il Rosmini, che si fa spiegare la cosa da una bambina di quattro anni; ma errò nondimeno anch'egli, perchè non risalì alla vera ed unica fonte della soluzione, la quale ci vien data, non dai bambini di quattro anni, ma dai pargoletti d'un giorno, e precisamente dalla prima goccia di latte che poppano dal seno materno. Onde impariamo altresì, che « la prima realtà esterna, che il bam-
» bino conosce, è la poppa. E pure, prima che questa gli sia
» accostata alla bocca, molte cose stanno davanti a' suoi oc-
» chi, e lo toccano in diverse parti. Ma non per questo esso
» vede o sente nulla come esterno a sè. Il primo *è* ch'esso
» dice,... lo dice quando dalla poppa vien fissato il moto in-
» determinato della sua bocca (*pag.* 179). » È questa una scoperta, che basta ad assicurare l'immortalità al genio dello studente, e della sua storia, e della sua filosofia; la quale per ciò si chiamerà, non con quei nomi sciocchi e ridicoli di filosofia del sentimento, della natura, del popolo, o del mito, ma sì co 'l nome suo proprio ed originale di *filosofia della poppa;* e nella classificazione dei sistemi verrà denominata il *poppismo*, e i suoi studenti e professori acquisteranno il titolo di *poppisti*, o *poppiani*, o *poppanti*, secondo il vario gusto dei vocabolaristi e dei grammatici.

E procediamo di maraviglia in maraviglia: udite quest'altra.
« Quando si dice che l'uomo afferma l'esistenza del fuor di
» sè, è l'esistenza propria ch'esso afferma; ossia, l'uomo non

» conosce che sè stesso. Con ciò non si nega il fuor di sè: » si nega solo, che l'uomo lo *conosca*, ammettendo che in- » vece lo *sente*. » Questo è chiaro, non è vero? Ma qui siamo a pag. 178: aspettate un momento, e voltiamo il foglio. Eccoci a pag. 181, dove il signor P. ci spiega, come nasca *la cognizione dell'essere esterno:* dunque anche il fuor di sè, l'*esterno*, si *conosce*. Anche questo è chiarissimo; e vuol dire, che P. c'insegna in prima, che non si conosce punto il fuor di sè, e poi che si conosce benone. Ma aspettate ancora; giriamo l'altra pagina, ed egli ci dirà, che noi « concepiamo » la nostra sensazione come una cosa, che esiste fuori di » noi (*pag.* 182): » cioè, che l'*essere esterno* non è l'*essere esterno*, ma bensì una nostra sensazione.

Tutto il resto del capo è dello stesso tenore; e le teorie fondamentali, che lo studente propone in luogo d'ogni altro sistema, sono che *il genere e il generalizzare non si capisce cosa possono essere* (*pag.* 183); che *il pensare è un'azione senza oggetto* (*pag.* 190); che *fare* significa *produrre nessun effetto* (*pag.* 191); che l'*io non è oggetto della concezione, e nè meno della riflessione* (pag. 195); che l'origine delle idee di *sustanza*, di *causa*, di *spazio*, di *tempo*, è bella e spiegata in quattro parole (*pag.* 195-6); che l'anima non è l'*io*, ma *un mio modo di essere*, cioè *l'azione determinata da me stesso come oggetto*, *detta azione interna* (*pag.* 197); che *se si lascia da parte la parola* anima, *le questioni che si fanno intorno a codesta anima cambiano aspetto interamente*, e ricevono *una soluzione* facilissima, *soddisfacente* (*pag.* 198); che *il corpo e l'anima* non sono *due esseri distinti tra di loro*, ma si *due modi d'un essere unico* (*pag.* 198: ed è *catolico* costui!); che quest'essere è l'io (*pagina* 173 e 200); e che l'*esistenza* (*pag.* 178) e l'*essenza* (*pag.* 195) dell'*io* è costituita dal *conoscere*, cioè da una sua azione (e vuol dire, che l'*io* è effetto o causa di sè stesso, ed esiste prima d'esistere), ma che pure l'*io non è la sua azione* (*pag.* 199); che le questioni della *spiritualità* ed *immortalità dell'anima si leverebbero dalla filosofia*, come *chiacchiere inutili*, *solamente* con *usare l'espressione esatta*, cioè

dicendo *io* in luogo *di anima* (*pag.* 199); che il *credere* è *un atto arbitrario della volontà* (*pag.* 204), *un atto cieco* (*pag.* 205); e che tuttavia in quest'*atto* riposa tutta la *certezza* dell'*esistenza di Dio* e *della vita eterna* (*pag.* 205-7), ecc.

Tale è la filosofia dello studente di P., il quale se è riuscito con la sua *storia* a provar nulla, ha provato soltanto il bisogno e la necessità ch'egli avrebbe ancora di tornare *studente*, prima che autore di filosofia.

LA FILOSOFIA IN SENATO. [1]

Questo titolo farà inarcare le ciglia a più d'uno de' nostri lettori, cui riuscirà senza dubio assai eteroclito e grottesco l'accoppiamento di due termini, che non pajono veramente destinati di lor natura a tenersi compagnia. E che? ci domanderanno tosto fra increduli e curiosi: da quando in quà il Senato s'è convertito in Academia? o qual capriccio è il vostro di scambiare le discussioni legislative con dispute filosofiche? — Ma non tocca a noi di rispondere; tocca al senatore Mameli, il quale nella sua relazione su la legge proposta dal ministro Lanza per il *Riordinamento dell'amministrazione superiore dell'instruzione publica*, dichiara espressamente e solennemente, che *intende ragionare da filosofo;* e quindi ci dà ogni diritto di prenderlo in parola, e di esaminare un po' anche noi la lezione di filosofia, ch'egli recitava al Senato.

Certo, noi potremmo valerci di questo diritto in tutta la sua ampiezza e rigidità; poichè un uomo, che piglia a trattare una questione con un esordio di questo tenore: — Ragioniamo da filosofi; si obliga da sè stesso a procedere nel suo discorso a fil di logica, in guisa da sfidare tutte le armi possibili della critica. Ora, lo confessiamo, il rispetto che noi

[1] N. 67, — 26 genajo 1856.

portiamo al carattere del senatore Mameli, non ci permette di applicare alla sua diceria la regola, che pur egli medesimo ci ha posta in mano; giacchè la ne uscirebbe così lacera, disfatta, e mostruosa da muovere piuttosto a ribrezzo che a compassione. Saremo adunque più indulgenti e più discreti; e in luogo di adoperare contro di lui la critica che flagella, invocheremo la critica che sorride. Non lo citeremo a rendere stretto conto di tutti li spropositi d'ogni fatta, ch'egli ha saputo accumulare con prodigiosa fecondità nelle poche pagine della sua relazione, in cui cedette alla diabolica tentazione di ragionare da filosofo; ma ci contenteremo di saggiare il valor logico del suo ragionamento, per vedere almeno s'egli abbia rispettate le leggi più elementari della dialettica.

Cominciamo a definire i termini della questione. *Ragionare da filosofo* nell'esame o nell'esposizione di una dottrina, non può significare altro che discuterla secondo i canoni del metodo filosofico. Ora siccome ogni discorso consta di due parti: materia e forma; così due condizioni si richiedono a costituire un ragionamento filosofico: l'una concernente la materia, cioè il valore intrinseco, il contenuto delle dottrine o proposizioni; e l'altra, la forma, cioè la legitimità della conseguenza, che le ordina e connette insieme. La prima richiede, che le dottrine non solamente sieno vere, ma razionali, come razionale è la scienza a cui appartengono; vale a dire, che i principj onde muovono, li argumenti in cui si fondano, le norme con cui si sviluppano, i risultati che possono produrre, vadano sempre subordinati al criterio della ragione, e da lei sola ricavino la loro forza, validità, e certezza. E la seconda importa, che l'intreccio delle proposizioni, in cui consiste la prova o la teoria, corra sempre a tenore di logica, sì che dalle une a titolo di premesse derivino rettamente le altre a modo di conclusioni.

Or bene, il senatore Mameli facendosi a *ragionare da filosofo*, ha egli condutto il suo discorso con metodo filosofico? Uditelo in prima, e poi ne giudicherete voi stessi.

Le questioni, ch'egli s'accinge a trattare da filosofo, sono tre:

« 1.ª Senza il lume divino della religione, che cosa mai » sarebbe la società?

» 2.ª Che cosa sarebbe la filosofia?

» 3.ª A che si ridurrebbe la morale? »

E alla prima risponde,... cioè, non risponde nulla del suo; ma chiama a rispondere per lui un *uomo di Stato*, ch'egli qualifica di *insigne*. Avanti però di ascoltare l'oracolo di questo *insigne*, dobbiam dire al senatore Mameli, che la sua domanda, presa come suona, non ha costrutto. Perocchè la *religione* in genere, quale espressione d'un sentimento, d'un instinto, d'un bisogno dell'uomo, è un elemento naturale e costitutivo della società; onde tanto vale il chiedere, che sarebbe questa senza di quella, quanto il domandare, che sarebbe la natura umana o una natura qualunque senza l'uno o l'altro de' suoi attributi: questioni, che parranno forse eminentemente filosofiche a qualche senatore o uomo di Stato, ma che ad ogni uomo di buon senso non soneranno altro che sublimemente assurde. Se poi per religione egli intende solo il cristianesimo o il catolicismo, allora la domanda offre un senso ragionevole; ma sta a vedere se sia ragionevole la risposta. Chè ne dice adunque il senatore Mameli, cioè il suo *insigne uomo di Stato*? Ecco, attenti:

« Ogni vera civiltà viene dal cristianesimo. » La tesi, come vedete, è piantata: rimane a provarla. E ve la prova lì su due piedi con questa stupenda dimostrazione:

« Il che è così certo, che la civiltà tutta quanta si è trovata compresa nella zona cristiana: fuori di questa zona » non vi è civiltà, tutto è barbarie; e prima del cristianesimo » non vi ebbero popoli civili su la terra, nè anche un solo. » Non un solo, o signori; perocchè il popolo greco ed il ro» mano non furono civili, ma sì solo culti: la qual cosa è » ben diversa. » Ah! signor senatore, e questo si chiama nel vostro dizionario un *ragionare da filosofo?* Ma di grazia, che lingua parlate voi? Fin qui tra coloro, che parlano e in-

tendono l' italiano, solea dirsi che questo non è ragionare nè da filosofo, nè da oratore, e nè men da avvocato; che non è ragionare in nessun modo; e si credea che ad un uomo, il quale venga fuori a dirci: — La tal cosa è così; e ne soggiunga la dimostrazione in questa forma: — È così, perchè non è altrimenti; e non è altrimenti, perchè è proprio così; — chiunque non ha rinunciato affatto al senso comune, dovesse contentarsi di rispondere: Amico, ne discorreremo quando avrete il cervello a segno; per ora esso è fuori di casa. — All' incontro, il senatore Mameli ce lo dà per un *ragionamento da filosofo,* e da filosofo *insigne.* Misericordia! Se è vero che ogni simile ama il suo simile, non basta questa sola citazione a provare che insigne filosofo debba essere il senatore Mameli?

E v' ha di più. A risolvere *da filosofo* la prima questione, egli non sa recare in mezzo altro argumento che l'autorità *d' un uomo di Stato.* Diamine! che il senatore Mameli abbia scritta la sua relazione dormendo e sognando d'esser ancora o di nuovo ministro, ed assistere ad un consiglio di gabinetto, e discutere un affare diplomatico? Allora veramente la parola di *un uomo di Stato* potrebbe avere qualche peso.... Ma in una controversia filosofica, sapete, signor relatore, quanto valgano tutti insieme li uomini di Stato dell' universo mondo, passati, presenti, e futuri? Meno di un zero. E voi credete da senno, che un problema di metafisica sia bello e risoluto con un semplice responso di *un uomo di Stato?* Pretendete di aver dimostrata perentoriamente la verità o la falsità di una teoria filosofica con solo ripetere l'oracolo pro o contro di *un uomo di Stato?* Come! la stessa autorità di un filosofo, per *insigne* che fosse, addutta per decidere una questione dottrinale, sarebbe un argumento da burla; o voi volete che vi meniam buona l' autorità di *un uomo di Stato,* e che giuriamo su la sua parola, quasi egli fosse la filosofia, la ragione, la verità in carne ed ossa? Ce ne duole, signor senatore filosofo, per voi e per i vostri oracoli; ma se non avevate in pronto altre ragioni da sostenere la vostra tesi, fuor-

chè uno scipito gioco di parole di *un uomo di Stato,* avreste fatto meglio ad avvertirci, che intendevate ragionare da bidello, da usciere, da sacristano, da ministro, da tutto quel che vi piacesse meglio, tranne che da *filosofo.* E buon per voi, che la notizia del vostro *ragionamento filosofico* non giungerà a penetrare fin nelle scuole; chè altrimenti voi co 'l vostro *uomo di Stato* fornireste materia di riso inestinguibile a tutti li studenti di logica, e la vostra argumentazione si procaccerebbe una celebrità immortale nella categoria dei sofismi, in capo ai quali non si metterebbe più la petizione di principio, il circolo vizioso, l'ignoranza dell'elenco, ecc., ma bensì il *ragionare da filosofo* d'un senatore, o di un uomo di Stato.

Vero è, che in seguito cercate di confermare quell'autorità con l'*osservazione* di *altri molti,* i quali parimente hanno sentenziato, che la civiltà è tutta frutto del cristianesimo; e che « i Greci ed i Romani non aveano vera civiltà; perchè questa » è riposta nei costumi, e mal si concilia con la strage e » schiavitù dei vinti, con la legale tirannia su i figli e su li » schiavi, co 'l turpe commercio di questi, co' sanguinosi » spettacoli dei gladiatori, e con l'insolente disprezzo di tutti » li altri popoli. » Ma questa coda non raddrizza punto il sonetto; questa giunta non rimedia punto al malanno della derrata, ma anzi l'accresce. Perocchè, in primo luogo, rende vie più manifesto, che voi tenete per *ragionamento filosofico* la pura e semplice allegazione delle corbellerie di qualche scrittore (e par che abbiate vergogna di proferirne il nome), che o non ebbe mai domestichezza alcuna con la filosofia, o se le pose a fianco sol per combatterla e ruinarla: il che in buon vulgare significa, che vi levate a *ragionar da filosofo,* senza che vi siate ancor data la briga d'imparare che cosa sia il metodo filosofico.

Ed in secondo luogo, l'*osservazione* del vostro *uomo di Stato,* e dei *molti altri* che gli andarono innanzi, e di voi che gli tenete dietro, è un argumento che conchiude a rovescio, e distrugge dalle fondamenta la tesi, in conferma della

quale voi l'adducete. Perocchè o esso non prova nulla contro della civiltà greca e romana, o prova egualmente contro la civiltà catolica. Ed invero, qual è l'epoca, in cui può dirsi che il catolicismo avesse il pieno ed assoluto governo della società? È il medio evo. Ora diteci, signor senatore, v'è mai per caso capitata alle mani una storia di quel tempo? O non è mai giunta fino ai vostri orecchi la notizia dei *costumi*, che fiorivano sotto il beato regno del catolicismo? Ma consultate qualche storico, che non rassimigli al vostro *insigne uomo di Stato;* e vedrete, che anche nei secoli della civiltà catolica durava il gusto *della strage e schiavitù dei vinti;* che durava la *legale tirannia su i figli e su i servi,* entrati al luogo degli schiavi; che al *turpe commercio* di questi era succeduta la barbara oppressione di quelli; che i *sanguinosi spettacoli dei gladiatori* venivano degnamente surrogati dagl'infami *diritti* del signore su i beni, le persone, i figli, le mogli de' suoi servi, e dalla ferocia bestiale de' suoi sgherri; e che l'*insolente disprezzo degli altri popoli* trovava pure il suo bravo riscontro nell'odio selvaggio dei cristiani contro l'infedeli. Dunque? dunque giudicando il catolicismo alla stregua medesima del politeismo, voi per *ragionare da filosofo* dovreste trarne questa pia conseguenza, che nè pure i popoli cristiani non aveano e non hanno vera civiltà; poichè se civiltà vera non può esservi dove non regna la giustizia assoluta, non c'è catolicismo, nè cristianesimo, nè rivelazione di sorta, che abbia reso o sia per rendere civile un popolo di questo mondo. Che ve ne pare, signor relatore? La conseguenza non è una copia esatta, un *fac-simile* della vostra? E voi osate dirci, che *ragionate da filosofo,* mentre non discernete le prove dalle objezioni; e dimostrate una tesi con li argumenti, che la riducono all'assurdo?

Passiamo alla seconda questione. Il senatore Mameli la risolve così:

« Nella filosofia disgiunta dalla religione rivelata tutto è » tenebre, tutto è errore. » Questo è il teorema: bisogna dimostrarlo. Egli è evidente, che la sua dimostrazione sarà vana

sempre e sofistica, finchè non metta rigorosamente in sodo, che fra tutte le teoriche e le dottrine della *filosofia disgiunta dalla religione rivelata*, non havvi pure una verità, nè pur una sola! L'assunto è arduo, certamente; e se il signor relatore avesse capito quel che si diceva, sarebbesi accorto subito, che per venirne a capo non gli basterebbe il soccorso di tutti quanti i senatori e li uomini di Stato dei due emisferi. Ma egli co 'l suo nuovo metodo di *ragionare da filosofo* crede anzi di sbrigarsene in due parole; e viene a dimostrarci, che nella filosofia razionale *tutto è tenebre*, *tutto è errore*, con un argumento di questa forma:

« Socrate insegnando con la scorta della religione naturale » a' suoi discepoli l'esistenza d'un Dio creatore e conserva» tore, di un'anima immortale, d'una vita futura, d'un pre» mio e di una pena, dichiarava quasi inspirato: — Se voi » però m'interrogherete, quale sia il culto ed omaggio dovuto » a quest'Essere supremo, vi risponderò, che li uomini non » si ritrarranno dalle loro aberrazioni, finchè un essere bene» fico non venga dal cielo per illuminarli con la sua luce » divina. » Affè, signor senatore, che la filosofia *tutta tenebre ed errore* non sarebbe mai potuta arrivare all'inarrivabile sublimità di questo vostro *ragionamento;* e ci volea proprio quel torrente di luce divina, che v'inonda il cervello e ne fa lo specchio della faccia di Dio, per salire tant'alto o scendere tanto basso nella teorica e nella pratica della metodologia! Infatti, qual è la proposizione che volete stabilire? Che *nella filosofia disgiunta dalla religione rivelata tutto è tenebre*, *tutto è errore*. E con quali prove la sostenete? Con l'esempio d'un solo filosofo. E quali fatti allegate per mostrare, che costui, in grazia della sua filosofia, non era altro che un mucchio di tenebre, un sacco d'errori? Questo solo, che egli predicava l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la vita futura, il paradiso e l'inferno, e la necessità di una rivelazione, di una redenzione divina. Oh, oh! signor senatore, voi dunque relegate fra le *tenebre* dell'*errore* la dottrina dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima, della vita futura, del

paradiso e dell'inferno, della necessità di una rivelazione sovranaturale? La cosa è chiara, poichè voi citate appunto queste dottrine filosofiche per documenti delle *tenebre* e dell'*errore*, a cui è condannata la filosofia *disgiunta dalla religione*. Ve ne faciamo un mondo di congratulazioni e di complimenti.

Ma che? Ve ne offendete? E la vostra coscienza non risponde alle vostre parole? E non intendete con essa di fare aperta e solenne professione di incredulità, di razionalismo, di ateismo? Ed anzi più fermamente che mai credete veri e divini quei dogmi, che Socrate insegnava con la sola scorta della sua filosofia? Ma allora che gioco è codesto? A provare, che nella pura filosofia *tutto è tenebre, tutto è errore*, voi portate l'esempio d'un filosofo e d'un sistema, da cui sono proclamate le verità fondamentali del cristianesimo stesso? E avete il coraggio di chiamar questo un *ragionamento da filosofo?* e di gridare, che nella filosofia *tutto è tenebre, tutto è errore?* Noi v'abbiam promesso di non andare in collera, signor senatore; e quantunque mettiate la nostra pazienza a troppo dura prova, pur manterremo il patto; e non castigheremo, in quei termini che si meriterebbero, quest'insulti così triviali alla filosofia, queste bestemie di ciò che voi ignorate. Vi diremo soltanto, che se la filosofia avesse mai avuto bisogno di una difesa, non poteva augurarsene una più efficace della vostra accusa. Ah! voi gridate alle *tenebre*, all'*errore*, voi, che non sapete ancora donde s'incominci per comporre un raziocinio? voi, che ancor non sapete tanto di logica da distinguere un argumento che afferma da un altro che nega? Probabilmente è l'oceano di luce, in cui nuota e sguazza l'occhio vostro, che ve l'ha offuscato, abbacinato intieramente; onde una certa dose di quelle tenebre, che circondano la povera filosofia, sarebbe una manna per voi e per la vostra intelligenza. Procacciatevi qualche notizia di dialettica, la quale temperi con l'oscurità della sua ignoranza lo splendore della vostra sapienza; e vi metta così in grado di costruire almeno un sillogismo, la cui conclusione non facia ai pugni con le

sue premesse. E siatene certo, quando avrete imparato che cosa sia il *ragionare da filosofo*, riderete voi per il primo dell'impertinenza, con cui oggi proclamate *tutta tenebre ed errore* una dottrina, in cui mostrate di essere così competente, come un sordo nella musica o un cieco nella pittura.

E v'ha peggio ancora, peggio assai. Per quanto sia grave il peccato di malmenare la logica e manomettere il senso commune, sapiamo pur troppo, che la pia coscienza d'un fervoroso credente c'è avvezza di lunga mano, e non se ne fa uno scrupolo al mondo. Ma repugnare alla dottrina della Chiesa, offendere il dogma, cadere in eresia, e tirarsi addosso il fulmine di qualche scommunica, questo, sì, è un delitto, che fa arricciare i capelli ad ogni ortodosso. Or bene, con vostra buona licenza, signor senatore, quella tal proposizione, che *nella filosofia disgiunta dalla religione rivelata tutto è tenebre, tutto è errore*, è un'eresia, e voi siete un eretico. Oh! vedete stranezza dell'umane vicende! Voi andate in Senato a recitare un'omelia su la religione catolica; e predicate come suo dogma una dottrina, ch'essa anatematizza come eterodossa! Tocca però a noi scettici, panteisti, atei, ecc. di darvi una lezione di catechismo romano. Ma poichè ne avete bisogno, ve la daremo, certi e sicuri che se voi errate nella fede, gli è per ignoranza e non per malizia; onde in luogo di prendere in mala parte la nostra correzione, voi ce la terrete in conto di un prezioso servigio.

Dovete adunque sapere, signor teologo senatore, che il sistema in cui si nega alla ragion naturale, alla filosofia, la facultà di conoscere e dimostrare alcuna verità dell'ordine morale, fu propugnato nell'età nostra, prima da Lamennais; e Roma lo condannava: poi dall'abbate Bautain; e l'arcivescovo di Strasburgo, co'l consenso dell'episcopato francese ed il plauso di Roma, tornava a condannarlo. Che più? Pochi giorni fa leggevasi nei fogli d'ogni lingua, che la famosa Congregazione dell'Indice (scopritevi il capo, signor senatore, piegate il ginocchio, e fatevi il segno della croce davanti ad un'autorità così formidabile) avea definito in poche proposi-

zioni dottrinali i rapporti ortodossi della fede con la ragione. E nella prima dichiarava: « Non potervi mai essere alcun » disaccordo, alcun divorzio tra la fede e la ragione, poichè » rampollano tutte e due da una sola e medesima fonte, dalla » fonte immutabile della verità, che è Dio; onde si prestano » un mutuo concorso. » E nella seconda: « La ragione poter » dimostrare con certezza l'esistenza di Dio, la spiritualità » dell'anima, la libertà dell'uomo; la fede procedere dalla ri- » velazione; e per ciò non potersi adoperare convenientemente » a provare l'esistenza di Dio contro l'ateo, nè la spiritua- » lità o la libertà contro del naturalismo o del fatalismo. » E nella terza: « L'uso della ragione precedere la fede, e con- » durre ad essa co 'l soccorso della rivelazione e della gra- » zia. » Ritrattatevi adunque, signor senatore, quanto avete cara la salute eterna dell'anima vostra; e in luogo di sentenziare, che nella filosofia disgiunta dalla rivelazione tutto è tenebre ed errore, cambiate metro, e ripetete con Roma (sia poi vero od assurdo, per voi dev'esser tutt'uno), che anche nella ragion naturale, e quindi nella filosofia, splende qualche raggio di luce, ed abita qualche bella e buona verità. E questo scandalo, che voi avete dato, di bandire un'eresia in cambio di un dogma, valga ad ammonirvi, che se è ridicolo un teologante quando strapazza la filosofia, ch'egli ignora e detesta, è più ridicolo assai quando tradisce la fede stessa, di cui vuol essere dottore e apologista.

Veniamo alla terza questione: « Che diremo, esclama il se- » natore Mameli, del principio morale, su cui tutto riposa » l'ordine publico e privato? » E qui con uno sfoggio pedantesco di erudizione a buon mercato, tira giù i nomi d'alcuni filosofi e sistemi, i quali, per suo avviso, hanno disconosciuto o distrutto il principio morale. Non vogliamo trattenerci a notare tutti i granchi da lui presi in questa parte del suo *filosofico ragionamento;* chè avremmo da appuntarne severamente quasi ogni parola. Basti il dire, ch'egli affibbia a Spinoza ed Elvezio lo stesso sistema; ed accusa i sensisti di distruggere la morale, perchè negano ogni principio innato!!....

Domanderemo soltanto al signor relatore: chi v'ha mai detto, che i sistemi ed i filosofi da voi menzionati, ma non intesi, neghino ogni principio morale? Negano bensì il vostro: ma chi siete voi? Siete forse l'organo vivente e parlante della morale, sì che il solo disentire da voi sia un professare l'immoralismo? La sarebbe una pretensione intolerabile anche in bocca del principe di tutti i filosofi; che sarà dunque da parte di un avvocato, il quale si mostra digiuno affatto dei primi rudimenti della logica? Sapiamo oggimai, che cosa valga il vostro giudizio nelle materie filosofiche; e possiamo viver sicuri *a priori*, che quando voi imputate ad un autore la negazione del principio morale, vuol dire ch'ei lo ammette benissimo; e non dubiteremo che lo neghi se non colui, che voi celebrerete come suo apostolo e difensore.

Ma udiamo alfine quale sia il principio morale, che la luce della vostra sapienza sustituisce alle tenebre della nostra filosofia. « Che cosa c'insegna la religione e la filosofia da essa » informata? che il principio morale consiste nel pratico ri» conoscimento dell'essere. » Scusateci, signor senatore, ma qui la facenda si fa molto più seria; e dopo averci costretti a dichiararvi che non sapete ragionare, ci obligate ora a cantarvi chiaro e tondo che non sapete leggere. Perocchè il principio morale, che voi spacciate a dirittura per insegnamento della religione e della filosofia cristiana, non è altro che la formula dell'abbate Rosmini, il quale nella *Tavola sinottica de' sistemi intorno al principio della morale*, la registrava dopo enumerati ben cinquanta sistemi diversi, e parecchi di autori ortodossissimi; e la registrava espressamente come sua, come *principio da lui proposto*. E voi pigliate per dottrina della religione e della filosofia l'opinione privata d'uno scrittore, il quale ci avverte giustamente e lealmente che quella formula è tutta sua? E per giunta, non la citate nemmeno intiera? E la troncate, la mutilate in guisa che non offra più verun costrutto? Ma rileggete un po', di grazia, il vostro Rosmini; e vedrete, che il suo principio morale non è già *pratico riconoscimento dell'essere:* locuzione che non determina nessuna

legge, nessun concetto morale; ma bensì *riconoscimento pratico dell'essere* SECONDO L'ORDINE SUO.

E basta così. Dal saggio, che abbiam levato di questa relazione, potrà ognuno misurare la lunghezza, la larghezza, e la profondità di tutti i suoi meriti; e dal senno, con cui il relatore discorre di filosofia religiosa, indovinare facilmente la sua perizia nelle questioni di filosofia sociale e pedagogica. Per buona ventura, il senatore Mamieli non è il Senato; e il suo *ragionare da filosofo* non rappresenta la filosofia di tutti i suoi colleghi: altrimenti ci sarebbe da disperare delle sorti del nostro paese, e da arrossire in faccia al mondo civile del nome italiano.

UN NUOVO COMPENDIO DI LOGICA. [1]

I.

Dopo la farragine di elementi, principj, compendj, trattati e trattatelli di filosofia, antichi e moderni, in latino e in italiano, onde vanno già ingombre le nostre povere scuole, parrà strano l'annunzio d'un nuovo libro o libretto, che si intitoli *Compendio di Logica*, e si proponga di commentare semplicemente l'*ultimo programma* (di chi? veramente non è detto, ma intendiamo per discrezione, del Ministero), *ad uso degli allievi*. Perocchè basta dare un'occhiata a quel programma per accertarsi, ch'esso non contiene nulla di nuovo, nulla che si diparta punto dalle nozioni elementari, che s'insegnano da anni e anni in tutti i corsi scolastici di filosofia. Se v'ha in esso alcun che di particolare, non è altro che qualche varietà nelle divisioni e classificazioni di certe materie: il che per ve-

[1] N. 71, 74, — 23 febrajo, 15 marzo 1856.

rità non porge argumento d'un trattato speciale. L'inutilità di un tal compendio potea tuttavia riscattarsi, almeno in parte, con arricchirlo di quei pregi, che costituiscono propriamente l'eccellenza di simili lavori: ordine nella distribuzione dell'insegnamento, chiarezza d'idee, precisione di linguaggio, rigore di principj e di deduzioni; tutte quelle doti insomma, che possano renderlo più atto ad educare la ragione teoretica e pratica dei giovinetti. Ora il Compendio di logica del Professore Tesio può dirsi, per questo rispetto almeno, un buon libro? Lasceremo che pronuncino i lettori, dopo la breve critica che prendiamo a farne.

E quanto all'ordine delle materie, buono o cattivo che sia, il sig. Tesio non ci ha merito, nè colpa; giacchè s'è attenuto in tutto e per tutto a quello del programma, ciascun paragrafo del quale è il titolo e l'argumento di ciascun capitolo del Compendio. Ci sembra però, che questo processo ad uso di commentario non basti a scusare le ripetizioni, che vi s'incontrano assai frequenti. Così, per citarne un esempio, dove è, non già il professore, ma lo studente di filosofia, il quale possa tolerare, che nel § 16 per dare le *regole dell'argumentazione* si replichi quasi tutto il § 7, rifacendo l'*analisi del raziocinio* e dell'*argumentazione?* E che nel § 2 (*pag.* 11-12) in meno di 20 linee si rifacia tre volte la definizione del giudizio?

Che nè pure alla chiarezza egli abbia saputo o voluto abbastanza provedere, si fa per sè manifesto a chi guardi soltanto e la mole dell'opuscolo, e il tenore della trattazione. Perocchè un libricciuolo di pag. 118 secondo la numerazione tipografica, o in realtà di sole 90, è materialmente impossibile che accenni anco per sommissimi capi, ma in termini chiari ed intelligibili agli studiosi, tutte le dottrine che il programma comprende sotto il nome di logica. E poi, fosse pure dieci volte più voluminoso, con quel metodo non riuscirebbe mai *ad uso degli allievi;* giacchè, strano a dirsi, il sig. Tesio per *non oltrepassare i limiti di un insegnamento affatto elementare*, ha tralasciato *tutto che sapeva di puro commento*, e perfino *ogni*

esempio atto solamente ad illustrare le aridità scientifiche (PREFAZIONE). E quindi il suo Compendio non è che un tessuto di definizioni e divisioni tutte astratte, senza nè pur un esempio, che ne potesse chiarire e scemare l'aridità! E questo si chiama da un professore di filosofia mantenersi scrupolosamente nei *limiti di un insegnamento affatto elementare!* Ma che direbb'egli un matematico, il qualo fatta una raccolta di tutte le pure teorie di aritmetica, di algebra, di geometria, senza verun'applicazione, senza verun calculo, senza veruna figura, la mandasse in luce come un *compendio affatto elementare, ad uso degli allievi?* O che razza di logica è quella, che va in cerca a bello studio di quanto v'ha di più difficile in una scienza; e sceverandolo con ogni diligenza dalle parti o nozioni più facili, lo propone ai novizj per un *insegnamento affatto elementare?*

Ma lasciamo pure da banda le considerazioni estrinseche, e saggiamo il valore, il merito sustanziale di questa logica. Il Prof. Tesio incomincia così:

« Il vocabolo Logica, etimologicamente considerato, deriva » dal greco *logos*, che corrisponde al latino *ratio*, ed è nel » senso commune il nome che si dà alla scienza del ragiona» mento. — La logica si può considerare sotto due aspetti: e » come scienza, e come arte. Come arte è l'abilità di ragio» nare; come scienza, essa è la scienza di ben ragionare (N. 2). »

È un esordio veramente magnifico. Tradutto in buon vulgare suona così: La logica è la scienza del ragionamento; e questa scienza si può considerare o come scienza, o come arte, cioè come non-scienza. Come scienza, la scienza del ragionamento è la scienza di ben ragionare; come arte, cioè come non-scienza, la scienza del ragionamento non è la scienza, ma l'arte di ragionare. Il Prof. Tesio adunque incomincia un trattato di logica con questo tre superbe definizioni:

1. La scienza del ragionamento è la scienza di ragionare;

2. L'arte del ragionamento è l'arte di ragionare;

3. La scienza del ragionamento non è la scienza del ragionamento.

Ci sembra un principio d'assai cattivo augurio per un Compendio di logica. Ma andiamo innanzi.

« L'arte di ragionare, prosegue il sig. Tesio, precede la » scienza. Ma quest'arte, quando lungamente s'esercita dal- » l'uomo, in virtù dell'instinto razionale, e con l'esperienza » e l'abitudine si rinforza, arriva a tal grado di eccellenza, » che esamina e osserva attentamente sè medesima. » Ecco un miracolo di nuovo genere: un'*arte* che *esamina ed osserva sè medesima!* Ma finora tutte le logiche dell'universo ci han sempre insegnato, che l'esaminare ed osservare sè stesso è un atto riflesso; vale a dire, che è un'operazione di scienza, e non d'arte: dunque le parole dell'autore significano questo stupendo concetto, che l'arte è eccellente quando non è più arte! Inoltre l'*esaminarsi*, l'*osservarsi*, cioè la riflessione sopra di sè, è un atto, che evidentemente non può convenire se non ad un ente attivo, intellettivo, personale: dunque l'arte, secondo la logica del sig. Tesio, è una persona!

« Allora, egli continua, la mente umana riflette su l'arte » di ragionare; e vede che questa, come tutte le altre arti, » seguono (*sic;* ma sarà, crediamo, un errore di stampa, e » non di grammatica) costantemente certe regole; le raccoglie, » le ordina, e così nasce la scienza dell'arte logica. » Ma che imbroglio è cotesto? Nel periodo antecedente è l'*arte di ragionare, che esamina ed osserva sè medesima;* e quà invece è la *mente umana, che riflette su l'arte di ragionare?* Dunque l'*arte* e la *mente*, nella logica del Prof. Tesio, sono una cosa sola? O altrimenti, qual è la funzione dell'arte? l'attiva, o la passiva? è l'esaminatrice, o l'esaminata? è dessa il suggetto, o l'oggetto della riflessione? E poi, se l'arte *segue* certe regole, queste regole precedono all'arte; e se esse compongono la scienza logica, questa scienza come può essere *preceduta* dall'arte?

« L'uomo, ripiglia ancora, conscio della propria infermità » d'animo, fallacità del pensiero (*sic* [1]; che ci sia qui pure

[1] Di questi *errori tipografici* dobbiamo indicarne altri due, e molto più gravi; perchè offendono non già la grammatica, ma la logica stessa. Nel N. 2

» uno sbaglio di stampa?), inventò la scienza logica, la quale » ha per officio di riflettere attentamente su la fallacia della » propria e dell'altrui mente, e su l'andamento del pensiero, » vegliandone i passi, notando quelli che sembrano più dif- » ficili e lubrici, e liberandosi così da ogni timore di errare. » Per tal modo la scienza di ragionare si fa guida dell'arte » naturale, e la perfeziona, e l'assicura. » E quest'altro gruppo di contradizioni non è una maraviglia? Dianzi l'autore ci ha detto, che la scienza logica si forma *raccogliendo* e *ordinando* certe regole, che l'uomo ragionando segue naturalmente; ora invece afferma, che l'uomo *inventò* la scienza logica. Ma per inventare questa scienza bisogna che inventi quelle regole; e se le inventa, è falso che le raccolga e le ordini; se le raccoglie e le ordina, è falso che le inventi. Inoltre dicea poco fa, che la riflessione è propria dell'arte; poi della mente; ma arte o mente che dir si voglia, insegnava che la scienza logica nasce dalla riflessione su l'arte di ragionare. Qui all'incontro dichiara, che questa riflessione è officio della scienza logica: talchè ora è la riflessione che fa la scienza, ed ora la scienza che fa la riflessione; e non c'è più versò a poter raccapezzare quale di queste due tapine sia la madre. e quale la figlia. Da ultimo, sentenziava testè che *l'arte di ragionare precede la scienza;* e qui all'opposto decide, che la *scienza di ragionare si fa guida dell'arte.* Ma se l'arte precede la scienza, come può la scienza esser guida dell'arte? E se la scienza è guida dell'arte, come può l'arte precedere la scienza? Ha forse il Prof. Tesio inventata una nuova logica, e come scienza e come arte, eziandio per il *guidare;* sicchè alla guida spetti andar dietro, e al guidato innanzi?

(*pag.* 12) si legge: « La scienza sta al discorso, come il raziocinio all'argu- » mentazione, come il giudizio alla proposizione, come la nozione o idea al suo » termine. » Onde se ne deduce « che il discorso non è che la veste o l'espres- » sione della scienza, ***il raziocinio dell'argumentazione*** (il testo però dice *ar-* » *mentazione*), la proposizione del giudizio, ecc. » Ma è manifesto, che il Prof. Tesio intendea di scrivere *l'argumentazione del raziocinio.* E nel N. 8 (*pag.* 33-34) mentre piglia a definire l'*epicherema*, dà invece la definizione del *dilemma*, e dell'epicherema non dice nulla.

Ora da tutto questo guazzabuglio di scienza e d'arte; di scienza che non è scienza, e d'arte che non è arte; di scienza che un po' precede, e un po' segue l'arte, e d'arte che prima è genitrice, e poi prole della scienza: qual costrutto potran mai cavarne li allievi? In verità, non sapremmo indovinarlo; quanto a noi, una sola cosa ci par che ne risulti chiara ed aperta: e si è, che chi discorre della logica a questo modo, fa sospettare di conoscerla pochetto come arte, e pochissimo come scienza..

Non proseguiremo l'analisi minuta di questo Compendio; chè su d'ogni paragrafo, presso a poco, dovremmo fermarci per criticare improprietà di linguaggio, falsità di definizioni, repugnanza di concetti, come nel tratto che abbiamo esaminato. Ci contenteremo di notare quà e colà alcune cose più gravi.

Ecco un luogo del N. 2, che noi raccommandiamo a tutti i dilettanti di logogrifi e d'enigmi: « Il giudizio riflesso è l'atto, » per cui la mente accoppia un predicato ad un suggetto. » Dunque in esso occorrono tre elementi: il predicato, il suggetto, e l'atto che li combini. Quest'atto è uno e identico » per tutti i giudizj, mentre li altri due elementi variano all'infinito. Ma predicato e suggetto non sono che nozioni, » ovvero idee che per mezzo dell'astrazione dalle nozioni ricavansi. Ora la nozione è la cognizione di un oggetto o di » una sua determinazione; il giudizio poi è l'affermazione » della relazione che passa fra la determinazione e l'oggetto » cui esso appartiene. Li elementi pertanto della nozione sono » l'idea dell'oggetto o cosa, l'idea di una determinazione di » quell'oggetto o cosa, l'idea della relazione fra l'oggetto » e la sua determinazione. La percezione semplice poi è ad » un tempo la sintesi del giudizio, della nozione, e dell'idea. » Chi abbia un po' di famigliarità con i libri de' filosofi, non è facile davvero a maravigliarsi di qualche nuova stravaganza, che gli capiti sott'occhio; e pure confessiamo, che a questo tratto del Compendio abbiam dovuto stupire; e più lo rileggemmo, più ci riusci inconcepibile, come un professore di

filosofia abbia potuto fare un pasticcio di tal natura. Prima distingue la *nozione* dal *giudizio*, perchè dei *tre elementi*, che *occorrono nel giudizio*, due soli sono *nozioni*, cioè il *predicato* ed il *suggetto;* e poi confunde affatto il giudizio con la nozione, perchè oltre il suggetto e il predicato attribuisce alla nozione anche la relazione, che passa fra l'uno e l'altro. Prima oppone la *nozione* all'*idea*, come un concreto ad un astratto; e poi fa delle idee li *elementi della nozione*, cioè compone il concreto di astratti. Prima insegna che la nozione è *la cognizione di un oggetto o di una sua determinazione*, vale a dire, che oggetto della nozione possono essere sì le cose e sì le loro qualità; e poi afferma, che il contenuto di ogni nozione abbraccia sempre questi due elementi insieme, ed un terzo per sovrapiù, che è la loro mutua *relazione*. E infine, scoperta che val da sè sola tutte le altre, chiama la *percezione semplice* una *sintesi del giudizio, della nozione, e dell' idea;* il che, in virtù delle sue stesse definizioni, significa che la *percezione semplice* contiene:

1. Un oggetto;
2. Una sua determinazione;
3. La relazione della determinazione co 'l suo oggetto;
4. L'idea di un oggetto;
5. L'idea di una sua determinazione;
6. L'idea della relazione fra l'oggetto e la sua determinazione;
7. L'idea.

Non avete ancora capito che cos'è la *percezione semplice?* Ma è la cosa più liscia e più chiara del mondo; attenti. La percezione semplice si compone:

Di un oggetto, e dell'idea di un oggetto;

Di una sua determinazione, e dell'idea d'una sua determinazione;

Di una relazione fra l'uno e l'altra, e dell'idea di una relazione fra l'uno e l'altra;

E di un'idea.

Se ora poi non avete capito, peggio per voi..... e per noi, che ne abbiam capito meno di voi.

Passiamo al N. 3, che incomincia con questo capolavoro di sillogismo: « L'idea è l'oggetto del pensiero, ossia la men- » tale rappresentazione di un oggetto. Ma il nulla non può » pensarsi. Dunque l'idea è per essenza intelligibile ed objet- » tiva. » Povera logica! Chi avrebbe mai detto, che verrebbe un giorno, in cui un professore di filosofia, insegnando a ragionare, farebbe un raziocinio di questa forma: Il sole è luminoso, ossia oscuro; ma le tenebre non sono luminose; dunque il sole è luminoso!.... Eppure analizzate il sillogismo del Prof. Tesio; e vedrete che è tal quale. Cominciamo dalla maggiore. Dire, che l'idea è l'oggetto del pensiero, OSSIA la mentale rappresentazione di un oggetto, è dire precisamente il sì e il no della stessa cosa allo stesso tempo. Perciocchè se l'idea si prende come oggetto del pensiero, è un elemento ontologico, indipendente dalla nostra conoscenza, e sussistente in sè stesso o in Dio; se invece si piglia come rappresentazione mentale di un oggetto, la è un elemento psicologico, equivalente a nozione o concetto, e senza veruna realtà fuori del nostro pensiero. Il primo significato è l'opposto del secondo, e reciprocamente; onde l'attribuirli tutti e due insieme all'idea, è definire l'idea con due concetti, l'uno dei quali afferma ciò che l'altro nega.

La minore introduce nel sillogismo un termine, *il nulla*, che non compariva punto nella maggiore, nè comparisce più nel conseguente; sicchè o il sillogismo ha quattro termini, o ne ha due soli: e in ambidue i casi, per un Compendio di logica ad uso degli allievi, è un'enormità inescusabile. E ve n'ha un'altra ancor più madornale. Chi non sa, che se una delle premesse è negativa, non può non essere negativo anche il conseguente? Or bene, questa minore è negativa; e pure il conseguente è positivo!!...

Quindi la conclusione, presa formalmente o come conseguenza, è fallace, perchè non può discendere dalle premesse: e presa materialmente o come semplice proposizione, è una ridicola tautologia; perchè sustituendo al suggetto la doppia definizione, che l'autore ne dava, si hanno queste due deliziose equivalenti:

1. L'oggetto del pensiero è per essenza intelligibile ed objettivo, — pensiero intelligibile, oggetto objettivo!

2. La mentale rappresentazione di un oggetto è per essenza intelligibile ed objettiva, — mentale rappresentazione intelligibile, rappresentazione objettiva di un oggetto!

Dubitate voi, che questa triade di proposizioni non basti ad ammaestrare tutti li allievi, grandi e piccoli, intelligenti ed idioti, nella dottrina delle idee? Ebbene udite la coda, che il professore le appicca; ed ogni vostro dubio sparirà.

« L'idea è per essenza intelligibile, ossia pensabile. Ora la » pensabilità di una cosa non è che la possibilità della me» desima; perocchè pensabile è quello che non inchiude ve» runa contradizione. Dunque l'idea non è che la possibilità » di una cosa. » Si, e no, secondo il senso in cui si prende l'idea. Perocchè se la trattate da ontologo, e la fate puro *oggetto del pensiero*, il discorso va co' suoi piedi, e non vi è nulla a ridire; ma se la riguardate da psicologo, e la definite per una *rappresentazione mentale*, il ragionamento è uno sproposito da capo a fondo, un intreccio di proposizioni, l'una più assurda dell'altra. Sustituite al termine *idea* l'equivalente di *rappresentazione mentale;* e vedrete che mostruosità n'esce fuori. Ma il Prof. Tesio non s'avvede punto dello strano equivoco in cui s'aggira, e corre di stravaganza in istravaganza con una tranquillità ed una franchezza, che tiene dell'incredibile. Sentite:

« Le idee non presentano che la semplice possibilità della » cosa. Ma ciò, che si concepisce come possibile, repugna che » possa pensarsi come impossibile, cioè che possa non essere. » Ora ciò, che non può non essere, è necessario: dunque le » idee sono necessarie. — Essendo le idee necessarie, sono » pure immutabili. Poichè mutandosi, in parte ancor sono, » ed in parte già più non sarebbero; cioè non sono più ne» cessarie. Ma esse sono necessarie: dunque sono pure im» mutabili. — Se sono immutabili le idee, sono altresì eterne. » Poichè l'immutabile è puramente; ed inoltre repugna, che » il possibile, come tale, abbia mai avuto principio, o sia

» per aver fine. — Sono tutte universali, cioè applicabili a » tutti i possibili, che per mezzo loro si pensano; perchè servono egualmente a tutti pensarli. — Infine, siccome al valore rappresentativo delle idee non si può porre verun limite, quindi esse sono eziandio infinite. » Ora in luogo di *idee* poniamo *rappresentazioni mentali;* e ne vien fuori, a tutto rigore, questo portento di teoria, che le nostre *rappresentazioni mentali,* cioè le funzioni intellettive dell'uomo, sono *necessarie, immutabili, eterne, infinite.* E siccome una funzione non può esistere che in un suggetto, nè aver altra natura che quella di esso; così è pur manifesto, che la teoria del Prof. Tesio stabilisce implicitamente quest'altro punto, che l'uomo è un ente necessario, immutabile, eterno, infinito!... Dunque l'una delle due: o è pazzo il senso commune, che non s'è mai accorto di questa divinità degli uomini; o è pazza la nuova logica, che conscia o no de' fatti suoi conchiude a questa favolosa scoperta. Decida chi vuole.

II.

Vi ricorda, o lettori, come il Prof. Tesio definiva la *percezione semplice?* La definiva per una *sintesi del giudizio, della nozione, e dell' idea* (*pag.* 12); e nel periodo antecedente avea già dichiarato, che « li elementi della nozione sono l'idea » dell'oggetto o cosa, l'idea di una determinazione di quel- » l'oggetto o cosa, l'idea della relazione fra l'oggetto e la » sua determinazione (*ibid*). » Or bene, eccovi com'egli entra a discorrere del giudizio:

« Data la percezione del senso, la mente in virtù dell'in- » stinto e co'l potente mezzo del linguaggio passa a perce- » pire le cose e li esseri particolari e determinati (*N.* 4). » Che cos'è questo gergo? Se la percezione è la sintesi del giudizio, della nozione, e dell'idea; come può dire il signor Tesio, sfegatato dogmatico spiritualista, che spetti al *senso* una *percezione,* cioè un giudizio, cioè la conoscenza della re-

lazione fra due idee? Se poi al senso conviene davvero la percezione, allora il concetto del Professore diviene ancor più bizzarro e originale; giacchè suona così: Dopo la percezione succede la percezione; ossia, dopo che la mente ha percepito le cose e li esseri, percepisce li esseri e le cose. E non sarebbe questo un processo veramente nuovo e maraviglioso?

Ma c'è di meglio: « Questa percezione, continua l'Autore, » succede in doppio modo: direttamente, se l'essere o la cosa » stessa vien percepita; riflessamente all'incontro, quando » l'attenzione ripiegatasi sopra la percezione diretta, afferra » i modi e le proprietà essenziali ed accidentali delle cose » (*pag.* 17). » Ora l'officio, ch'egli assegna ad entrambe queste specie di percezione, è quello stesso, ch'egli ascriveva di sopra alla nozione; poichè le dava appunto per elementi: 1.° l'idea della cosa; 2.° l'idea di una determinazione (cioè modo, proprietà) della cosa; 3.° e l'idea della relazione tra l'una e l'altra. — Ma chi insegna a pag. 12, che la percezione è la sintesi del giudizio, della nozione, e dell'idea; ha egli buon garbo ad insegnare a pag. 17, che la percezione consta degli stessi elementi che la nozione? Mostra egli di sapere, che cosa si dica o s'intenda con tutte le sue definizioni e divisioni senza *commento?*

Un altro punto, in cui la logica del Prof. Tesio naviga proprio senza timone e senza bussola, è la dottrina delle relazioni fra l'idea e la parola. Qual delle due è causa, e qual è effetto verso dell'altra? È l'idea che precede alla parola, o la parola all'idea? — Egli risponde:

1.° Che *il termine*, cioè la parola, *non è che la veste o l'espressione dell'idea* (*pag.* 12). Ora la *veste* presuppone la persona da vestire, e l'*espressione* la cosa da esprimere. Dunque, stando a questa sentenza, pare che il sig. Tesio riconosca la priorità dell'idea su la parola, e la dipendenza di questa da quella. — Ma no, perchè poco appresso risponde:

2.° Che *la mente percepisce le cose co'l mezzo del linguaggio* (*pag.* 17). Ora *percepire* le cose non è altro che formarne o acquistarne l'*idea*; nè il linguaggio potrebbe concor-

rere come strumento o mezzo alla formazione dell'idea, se non le preesistesse. Sembra dunque, in virtù di quest'altra sentenza, che il Professore ammetta l'anteriorità della parola su l'idea, e la dipendenza di questa da quella. — Ma no, perchè poco avanti insegnava:

3.° Che i *termini* (le parole) *sono i segni delle idee* (*pag.* 16). Ora il segno non è che l'ombra della cosa significata, e la presuppone così essenzialmente, come l'ombra il corpo. Dunque, secondo questo principio, il sig. Tesio torna ad affermare, che non è già l'idea che dipenda dalla parola, bensì la parola dall'idea. — Ma no, perchè poco dopo insegna nuovamente:

4.° Che « l'idea torna impossibile allo spirito, senza un » segno apposito che la determini e l'esprima. Un tal segno » poi è la parola scritta o parlata (*pag.* 19). » Dunque, in grazia di quest'altro principio, il sig. Tesio professa, che la parola è la condizione non solo dell'esistenza, ma anche della possibilità di ogni idea; e torna quindi a ripetere, che non è già la parola che dipenda dall'idea, ma l'idea dalla parola. — Così in meno di sette pagine questa brava logica afferma due volte, e due volte nega la stessa cosa! E i giovinetti dovranno apprendere l'arte e la scienza di ragionare a forza di contradizioni!

Ma l'ultima sentenza, che abbiamo citata, è qualche cosa di peggio d'una contradizione ad altre sentenze dello stesso autore: la è veramente un insulto al senso commune e alla esperienza più volgare. Perocchè, dire che sia impossibile ogni idea senza la parola, è dire che nessuno può pensar nulla prima di saper parlare. Ora a chi vuol egli dar ad intendere cotesto Professore, che i sordomuti analfabeti, ed i bambini prima di aver l'uso della parola, non abbiano in capo veruna idea, cioè non conoscano alcun oggetto, nè alcuna determinazione e relazione di nessun oggetto?

E nella pagina precedente ne avea spifferata un'altra, che le può contrastare meritamente la palma.... dell'assurdo: eccola: « Li atti dell'astrazione sono infiniti di numero, *ed* è

» pure infinito il numero dei giudizj riflessi,.... per cui lo » spirito giunge alla scienza (*pag.* 18). » Ma *numero* e *infinito* non sono due concetti, che fanno a cozzo tra loro? L'essenza del numero implica la possibilità di un aumento interminabile; e l'essenza dell'infinito l'esclude: dunque il concetto di un numero infinito equivale precisamente a cotesto: un numero che non è numero, o un infinito che non è infinito. E se lo spirito per giungere alla scienza dovesse mai fare un *numero infinito* di atti, ci dica un po' il sig. Tesio, quanto tempo vi dovrebbe impiegare? o qual è il numero di secoli, che basti a fare un *numero infinito di atti?*

Nè miglior costrutto possiam cavare da ciò, ch'egli insegna su l'intuito o intuizione dell'essere. Diciferatemi, se vi dà l'animo, e accordate fra loro queste proposizioni:

« La cognizione della cosa nel suo puro essere dicesi co- » gnizione intuitiva (*pag.* 10).

» L'intuizione è l'atto più semplice ed il più passivo del- » l'intendimento (*ibid*).

» Senza l'intuito dell'essere lo spirito non mai potrebbe » paragonare due o più idee, e pronunciare la relazione per- » cepita (*pag.* 25).

» Sia che lo spirito generalizzi i particolari osservati, cioè » induca, sia che dal generale ricavi la notizia dei particolari » che vi si trovano inchiusi (cioè, deduca), questo suo doppio » movimento di ascesa dalle cose al loro elemento commune, » cioè all'essere, e di discesa da questo a quelle, è affatto » inconcepibile senza il perenne intuito del medesimo (*pag.* 27). » L'imbroglio è curioso. Da una parte, se l'*intuizione* è l'*atto più semplice* dell'intelletto, e senza di lei non è possibile nè *percezione semplice*, nè *nozione* alcuna, ne segue che l'intuito è il primo grado della conoscenza, commune però a tutti, anche agl'idioti, anche ai bambini. E siccome un tale intuito è nientemeno che la *cognizione della cosa nel suo puro essere*: ne segue pure, che li stessi bambini ed idioti possedono la cognizione di molte cose nel loro *puro essere;* vale a dire, che appena incominciano a pensare, ne san più e meglio di

tutti li scienziati del mondo, i quali dopo anni ed anni di investigazioni e di meditazioni confessano di non esser giunti a conoscere il *puro essere* di nessuna cosa. D'altra parte, se l'*essere* è l'*elemento commune* delle cose, a cui lo spirito si eleva mediante l'*induzione* e la *generalizzazione* dei *particolari osservati*; ne segue, che la cognizione del puro essere delle cose non è il primo, ma l'ultimo gradino della scala intellettiva; non è l'atto con cui comincia la notizia d'una cosa, ma quello con cui finisce: ne segue pure, che all'*intuito* o conoscenza dell'*essere puro*, cioè universalissimo, va innanzi l'*osservazione* o conoscenza dei *particolari*.

Avete ora capito, che cosa pensi ed insegni cotesto Professore di logica intorno all'intuito dell'essere puro? Lo pone per il primo anello della catena conoscitiva? No, poichè lo dichiara l'ultimo termine astrattivo, cui giunga l'induzione generalizzatrice. Lo ammette dunque come l'ultimo grado della serie intellettuale? No, poichè lo proclama il più semplice atto dello spirito, e ne fa la condizione della possibilità di qualunque nozione. Ma dunque che gioco è cotesto? Non sapiamo, in verità: chiedetene alla logica del Prof. Tesio, che vi spiegherà l'enigma, e vi svelerà il segreto di quell'arte o scienza, in cui egli è così esperto, e che consiste nel negar sempre formalmente ciò che afferma, disdire continuamente ciò che dice, e disfare senza posa ciò che fa.

Eccovene un altro esempio: « La prima e più semplice » specie di argumentazione è il sillogismo, perchè esso è ad » un tempo il più semplice raziocinio che far si possa. Tutte » le altre specie sono argumentazioni composte, e constano » sempre di più sillogismi. Il sillogismo è un'argumentazione » composta di tre proposizioni così connesse, che dalle due » prime si deduce necessariamente la terza (*N*. 8, *pag*. 29). » Questo è parlar chiaro, non è vero? Dunque, secondo il Prof. Tesio, non si dà, anzi non si può dare un'argumentazione *più semplice* del sillogismo, cioè un'argumentazione che non consti di più sillogismi, e quindi non abbia più di tre proposizioni. Or bene, voltiamo la pagina, e leggiamo: « Ol-

» tre al sillogismo, le altre specie di argumentazione sono » l'entimema, ecc. — L'entimema è un sillogismo, in cui si » tace o l' una o l'altra delle premesse, od anche la conclu- » sione. — Quando poi l'entimema si riduce ad una sola » proposizione, chiamasi allora proposizione entimematica » (*pag.* 33). » E questo insegnamento, grazie a Dio, non è men chiaro dell'altro. Dunque, giusta il Professore medesimo, si può dare e si dà benissimo un'argumentazione, che consta di due proposizioni, anzi talvolta di una sola. Ora il 2 e l'1 non sono *più*, ma *meno* del 3; vale a dire, che l'entimema è *più semplice* del sillogismo. Pertanto o il vero sta nella prima pagina, ed erra l'altra; o ha ragione questa, e quella ha torto. Singolar condizione per un libro ed un autore di logica, che a confutare un suo capitolo basti opporgliene un altro; quando ogni paragrafo smentisce il suo vicino che gli sta dinanzi, ed è smentito dal suo socio che gli vien dopo!

Ne volete ancora una prova? È l'abundanza, e non mica la scarsezza che ci mette in imbarrazzo. Non avrete dimenticata, speriamo, la sua sublime teorica delle idee, le quali tutte, senza distinzione ed eccezion di sorta, venivano proclamate *necessarie, immutabili, eterne, infinite* (N. 3). Ebbene, quella grande apoteosi delle idee non era che una burla; e il Prof. Tesio è il primo ad annunziarci, che tutti quei pomposi titoli di infinità, eternità, immutabilità, necessità, sono una caricatura bell'e buona, e convengono tanto alle idee, quanto ai colori o ai suoni, quanto a ciò che v'è al mondo di piu finito, temporaneo, mutabile, contingente. Perocchè nel N. 11 egli discorre così: « La definizione e la divisione si esercitano » intorno alle proposizioni o idee, e più propriamente sopra » le idee specifiche e generiche. Ora queste idee vengono » somministrate dalla percezione e dall' esperienza, e per » mezzo dell'astrazione si generalizzano (*pag.* 48). » Non potea farsi ritrattazione più solenne di questa. La percezione è un atto del nostro spirito; e l'esperienza non può cadere che sopra cose sensibili. Posto adunque che le idee siano un prodotto della percezione e dell'esperienza, dirle necessarie, im-

mutabili, eterne, infinite, equivarrebbe ad attribuire l'infinità, l'eternità, l'immutabilità, la necessità al cervello ed al senso dell'uomo! Enormità, che nè men la logica del Prof. Tesio potrebbe digerire.

E basti, se non è d'avanzo, questo saggio del suo merito dottrinale. Ma nella critica, nella polemica val forse meglio? Il tratto più notevole, che ci sia di questo genere nel suo Compendio, è la confutazione dello scetticismo: questione, com'è noto, di un'importanza capitale. Sentite adunque con che *abilità* il Prof. Tesio censura li scettici, e trionfa di tutti i loro argumenti.

« Dall'analisi del concetto di scienza conséguita, che essa » è somma realtà; ed è falsa per conseguenza ed assurda » ogni dottrina scettica, che si proponga d'impugnarla (*pa*» *gina* 56). » Adagio, signore. Dall'analisi del concetto di scienza, che avete instituita nel paragrafo antecedente, conséguita una cosa sola: che *la scienza è un complesso di cognizioni ordinate* (*pag.* 45). E voi, di grazia, come fate a dedurne, che sia inoltre *somma realtà?* — Chiamando poi somma realtà la scienza, che cosa v'intendete di dire? Pigliate la *realtà* per contraposto del nulla? E' allora volete insegnarci, che la scienza è qualche cosa: rivelazione o scoperta, per fermo, importantissima! O prendete la *realtà* per contraposto del fenomeno, del subjettivo, dell'ideale, in somma per sinonimo di sustanza o sussistenza? E allora venite ad informarci che la scienza è un ente che esiste in sè e per sè, fuori del pensiero, fuori d'ogni suggetto: notizia non meno pellegrina e preziosa dell'altra! — E poi, chi vi ha detto che lo scetticismo *si proponga d'impugnare la scienza*? V'ha forse una scuola di scettici fra i cultori delle scienze positive? La matematica, la fisica, la storia naturale, e qualunque scienza che abbia il suo fondamento nel calculo o nell'esperienza, ha forse paura dello scetticismo? La sola ed unica *scienza*, di cui lo *scetticismo impugna la realtà*, è il vostro dogmatismo metafisico, ontologico, teologico, protologico, ideologico, o quale che sia il nome sotto cui vi piacia di battezarlo: e-

l'impugna appunto perchè non è una scienza, non è un sistema di cognizioni certe e dimostrate, ma un castello in aria, fabricato dalla vostra fantasia allucinata. Laonde voi rappresentate lo scetticismo qual nemico della scienza, mentre è il suo custode e difensore; e vi spacciate voi e i vostri simili per tutori e salvatori della scienza, mentre la scambiate con i sogni e le chimere. Fate prova di poca modestia, o signori, e di nessuna giustizia.

« Si può solo negare la scienza o negando la percezione ed » il linguaggio, che ne sono due fattori, e cadendo per tal » modo nel più assoluto nullismo e nell'idealismo: delle quali » dottrine appartiene all'ontologo, allo etnologo, ed al psico- » logo l'ampia confutazione (*pag.* 56). » Ecco due notizie, che valgono tant'oro. Sapiamo dunque, che vi son *dottrine*, le quali *negano la percezione ed il linguaggio*, cioè affermano che l'uomo non pensa e non parla; e dottrine incaricate di confutare queste negazioni, cioè di provare che l'uomo veramente parla e pensa. Ma scusate, sig. Professore, la nostra curiosità: non potreste rivelarci ancora i nomi degli autori di così belle teoriche, e negative e positive?

« O pure, (si può negare la scienza) negando i primi prin- » cipj del ragionamento, che sono un altro fattore della scien- » za, e dubitando della loro validità e certezza: nel qual caso » si avrebbero le formule dello scetticismo pirronistico e dello » scetticismo trascendentale (*ibid*). » Sta a vedere, che cosa intendiate per quei *primi principj*. Se intendete quello dichiarato da voi stesso *principio formale di ogni argumentazione:* « Una cosa non può essere e non essere ad un tempo (*pagina* 27): » e quelli altri da voi pure chiamati *principj organici del raziocinio:* « Se due cose convengono con una terza, convengono tra di loro; — Se di due cose l'una conviene, e l'altra non conviene con una terza, queste due cose non convengono tra di loro; — Se di due cose nè l'una nè l'altra convengono con una terza, nulla si può conchiudere intorno alla loro convenienza o discrepanza (*pag.* 31); » — non v'è scettico al mondo (e non crediamo che vi sia mai stato), il

quale *neghi la validità e la certezza* di questi principj in sè stessi o in astratto; giacchè negarli equivarrebbe ad affermare l'impossibilità, l'assurdità intrinseca del raziocinio. All'incontro, ciò che lo scetticismo vi nega risolutamente, si è la certezza e la validità dell'applicazione o dell'uso, che voi fate di questi principj nel costruire le vostre teorie metafisiche. Perocchè la questione fra il dogmatismo e lo scetticismo non è già se vi sieno principj formali del raziocinio; ma se i raziocinj, con cui pretendete di comporre la vostra scienza delle scienze, la teorica dell'Assoluto, siano certi e validi, e non tanto per la forma, quanto per la materia. Dunque i *primi principj del ragionamento* sono al tutto fuori di causa. Padre dello *scetticismo trascendentale*, ossia del criticismo, che è il vero e solo scetticismo della filosofia moderna, fu Emmanuele Kant, il quale ha pur dettata una *Logica*, dove, sia detto con vostra buona licenza, i *principj del ragionamento* sono trattati un po' meglio che nel vostro *Compendio*. Vuol dire in conclusione, che voi entrate nella polemica dello scetticismo co'l dogmatismo, senza nè men conoscere lo stato della questione. Non è un esempio molto edificante per un Professore di logica.

« Or queste due ultime formule scettiche sono false ed » assurde, perchè non riposano che sopra petizioni di prin- » cipio (*pag.* 56-57). » Fin qui le son parole: udiamo le prove.

« Infatti li scettici, cercando di debilitare il valore del ra- » gionamento con nuovi ragionamenti, evidentemente sup- » pongono dimostrato quel che è in questione; ed il loro si- » stema sarebbe solo possibile, quando si contentassero di » non più ragionare affatto, e così di rinunziarvi (*pag.* 57). » Ah! certo, se li scettici si contentassero di non più ragionare, per voi ed i vostri socj sarebbe una cuccagna; poichè rimarreste padroni di sragionare a vostra posta, senza che un critico importuno uscisse fuori a smascherare i vostri paralogismi. Ma che? li scettici non vogliono ancora saperne di *rinunziare* all'uso della ragione; anzi, vedete li impertinenti! vogliono

che anche voi ragioniate a dovere. E per ciò vi rispondono senza ceremonie, che il vostro argumento prova l'assurdità, non mica dello scetticismo, bensì della vostra confutazione; perocchè *quello che è in questione*, non è per nulla *il valore del ragionamento* in genere, cioè de' suoi principj formali; ma sibbene il valore del ragionamento, con cui presumete di fabricare il dogmatismo: ragionamento, che li scettici *cercano di debilitare con nuovi ragionamenti*, perchè in verità essi non conoscono altro metodo da provare che voi ragionate male, fuorchè quello del ragionamento. Essi adunque non commettono veruna petizione di principio; e la vostra prima confutazione è ridicola. Ne avete altre migliori?

« Oltre a ciò, essi si contradicono del continuo, stantechè » volendo co'l loro sistema scalzare il dogmatismo, riescono » poi dogmatici in sommo grado. Ora nulla vi ha di più op- » posto al dogmatismo che lo scetticismo, di cui perciò essi » non sono che i malaccorti campioni, non riuscendo nè pure » a formularlo senza subito negarlo (*ibid*). » E questa non è una prova, ma un'asserzione *falsa ed assurda*. Dimostratela, se vi basta l'animo; e poi risponderemo.

« Lo scetticismo annienta altresì ogni morale ed ogni reli- » gione, perchè negando o revocando in dubio la possibilità » stessa di conoscere e dimostrare con certezza l'esistenza di » Dio, toglie con ciò di mezzo il fondamento di ogni dovere » e verso Dio e verso li uomini (*ibid*). » E nè pur questa è ragione che valga; ma parte è una calunnia, e parte uno spauracchio ad uso dei gonzi, che pigliano su 'l serio li oracoli del dogmatismo. No, sig. Professore di logica, non è vero che il criticismo *annienti ogni morale ed ogni religione:* annienta bensì la *vostra*, cioè quella morale e quella religione, che voi ci fate cascar giù dalle nuvole come cosa sovranaturale, e ch' esso invece dimostra repugnante alle leggi fondamentali della ragione e della coscienza. Per voi adunque chi non professa la *vostra* morale e la *vostra* religione, annienta *ogni* religione ed *ogni* morale? Siete voi forse la morale e la religione in persona? Accusare poi lo scetticismo, perchè nega la pos-

sibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, non è ancora un argumento, finchè non abbiate posto in sodo, che le prove della sua negazione son vane, e quelle della vostra affermazione inconcusse. Su via, mettete un po' la logica del vostro Compendio alle prese con la critica di Kant e di Feuerbach, di Proudhon e di Renouvier: sarà uno spettacolo come un altro, e più solazzevole di tanti altri. — Che se da ultimo il vostro Dio, la vostra morale, e la vostra religione son cose talmente caduche, talmente fragili ed aeree, che basti il soffio di due sillogismi a toglierle di mezzo, peggio per voi: cercatevi un altro Dio, che non si lasci così facilmente annientare, e non avrete più a temere che lo scetticismo vi schianti il *fondamento* della vostra morale e della vostra religione.

« E siccome la religione è il cardine di ogni società, e questa è affatto indispensabile all'esistenza dell'uomo; così lo scettico tende, quanto è da sè, a distruggere la società e il genere umano (*ibid*). » Ecco una conclusione degna veramente de' suoi antecedenti: a tanti spropositi non s'addiceva altra corona che una tale scempiaggine. Ma li argumenti di simil fatta non si discutono: basta citarli, perchè ognuno senta, com'essi non meritino altra risposta che le risa, nè il loro autore altro castigo che un po' di compassione.

E qui poniam fine all'esame di questo Compendio di logica. I lettori conoscono già tanto delle sue teorie e delle nostre critiche, da poterne portare un giudizio abbastanza fondato. E potranno del pari apprezzare l'elogio, che il sig. Tommaseo ebbe il coraggio di farne nel N. 48 del *Diritto* con le parole seguenti: « Un autore, che attinge al Rosmini con libero discernimento, è il Prof. Tesio, il quale nel suo trattatello di logica adopra il linguaggio della scienza con proprietà rara in simili sunti, tanto più difficili, quanto più intendono a facilitare alle giovani intelligenze la via. » Vuol dire, che il sig. Tommaseo o lo ha lodato senz'averlo letto; o lo ha letto senz'averlo inteso; o s'intende tanto di logica quanto di teologia: e sanno già i nostri lettori, che è poco davvero.

L'ORDINE MORALE E IL LIBERO ARBITRIO [1]

I.

Udite le critiche e le difese rispettive dei due filosofi insigni, C. Lemonnier e C. Renouvier, che nella *Revue* hanno discussa con tanto valore la questione della fatalità e della libertà [2], ci chiederanno i lettori di mantenere la nostra promessa, e dire apertamente a qual delle due dottrine intendiamo dare la preferenza. — Quantunque, noterà forse taluno, non fa nè anche mestieri; poichè il vostro avviso era già chiaro e manifesto sin dalle prime parole, che mandavate innanzi allo scritto di Lemonnier: parole così piene d'approvazione e d'elogio, che ben rivelano come il vostro pensiero combaci perfettamente co 'l suo.

E non è così. Approvando e lodando in generale quell'articolo su la filosofia della storia, volevamo bensì appropriarci la miglior parte delle idee, che l'egregio scrittore esponeva con tanta maestria; ma non ci obligavamo a sposarle tutte in modo così assoluto, da escludere ogni sorta di disenso. Onde, senza nulla detrarre alle lodi generali, con cui l'avevam presentato a' nostri lettori, era pur nostro divisamento di accennare in fine qualche punto, che o non ci pareva chiarito abbastanza, o non era giunto a persuaderci. Ma in quel mezzo apriva la controversia Renouvier; e avanti d'esprimere il nostro umile parere, importava troppo alla *Ragione* di far noto quello d'un autore, che tra i filosofi moderni è forse l'unico, nelle cui parole essa giurerebbe, se l'indole sua potesse mai

[1] N 82, 84, 86, — 10, 24 maggio, 7 giugno 1856.
[2] V. *La ragione*, N. 54, 55, 58, 70, 76, 80.

permetterle di giurare nella parola d'alcuno. Ora dunque che abbiamo fedelmente compendiate le sue objezioni e le risposte del suo avversario, possiamo senza tema di mancare nè alla modestia, nè alla franchezza, segnalare le conclusioni, che abbiamo ricavate da tutta la presente discussione.

Non occorre che ci tratteniamo ad enumerare le dottrine, in cui entrambi vanno d'accordo, e che noi pure professiamo di gran cuore. Le considerazioni di Lemonnier su la legge del progresso, la solidarietà e la fratellanza degli uomini, l'emancipazione ascendente del proletariato e della donna, il giudizio via via più mite della colpabilità, l'attenuazione delle pene, ecc.; sono tanti articoli della nostra professione di fede sociale; sono i titoli, per cui non abbiamo esitato a chiamare il suo scritto *eccellente*.

V'ha un punto solo, ma è cardinale, in cui dobbiamo confessar a malincuore, che la sua teorica non ci soddisfa: è la questione della libertà; nè le risposte, ch'egli diede replicatamente alle objezioni di Renouvier, bastano a farci mutare d'avviso. Noi siamo troppo lontani dalla presunzione di volerci interporre giudici od arbitri fra tali contendenti; e per ciò che spetta al valore particolare, e talvolta quasi grammaticale delle objezioni e delle risposte, amiam meglio rimetterne il giudizio ai lettori, che hanno avuto sott'occhio le une e le altre. Ma quanto alla sustanza della controversia, la tesi di Renouvier ci sembra irrepugnabile, e quella invece di Lemonnier insostenibile.

Tutti li atti umani in tutti i loro elementi sono predeterminati da una legge, da un ordine indipendente dall'umana volontà? Il primo sta per la negativa, e per l'affermativa il secondo. Ma lasciando da parte ogni altro genere d'argumenti, quest'affermativa ci riesce incompatibile assolutamente con qualsiasi principio di morale, sì nell'ordine degli atti individuali, e sì in quello dei fatti storici. Perocchè condizione essenziale della moralità di un atto quale che sia, è l'imputabilità di esso all'agente, il quale ne diviene sindacabile, o come suol dirsi communemente, responsabile. Ora non può

imputarsi un atto ad un agente, che non abbia la facultà di farlo o di ometterlo, a suo talento; nè questa facultà può mai concepirsi in un agente, il quale sia determinato a tutti e singoli i suoi atti da un principio, causa, forza, o che altro si voglia, indipendente dal suo volere. Se io debbo rispondere de' miei atti, bisogna che questi atti sieno davvero in qualche parte miei; nè sarebbero più miei in verun modo, qualora la determinazione ad agire o no, ad agire così o altrimenti, non istesse punto in mio arbitrio, non dipendesse in nulla e per nulla dal mio volere. Se all'incontro tutti li atti miei son determinati d'avanzo, io non sono più autoro libero, ma esecutore passivo, strumento fatale, necessario; e sarebbe tanto assurdo il chiamarmi a sindacato delle mie azioni, quanto il citare in giudizio la belva che sbrana, il torrente che devasta, il fulmine che incenerisce. Posto un ordine di predeterminazione universale, assoluta, di tutti quanti i fenomeni e li atti umani, la morale diventa una parola vuota affatto di senso; poichè sparisce ogni differenza intrinseca di bene e di male. Che colpa volete dare al ladro, allo spergiuro, al traditore, al parricida, se non gli era possibilo di astenersi dalle azioni, che voi gl'imputate a delitto? O che merito potete attribuire all'uomo probo, fedele, martire, eroe, se non potea determinarsi ad atti diversi da quelli, che voi gli recate a gloria? Li uni e li altri compiono egualmente l'officio, a cui sono destinati, e fanno tutti bene egualmente; e punire come vizio li atti di quelli, premiare come virtù li atti di questi, tanto varrebbe quanto chiamare virtuoso il frumento, perchè nutre; e colpevole la cicuta, perchè avvelena.

Nè gioverebbe l'opporre, che doti proprie e caratteristiche dell'uomo sono, in ogni caso, l'intelletto con cui conosce, e l'amore con cui osserva la legge delle proprie azioni; poichè l'amore stesso e l'intelletto non possono riguardarsi per elementi di moralità, se non per quel rispetto che dipendono dal libero arbitrio, se non in quanto, cioè, la volontà può esercitare un libero influsso e su'l conoscere e su l'amare. Ma tolta questa relazione con la libertà, e posto che li atti d'intelletto

e d'amore siano anch'essi determinati in virtù d'un ordine cosmologico assoluto, a cui l'uomo concorre scientemente sì, ma necessariamente, e senza che possa mai in nulla resistergli, contrastargli; sarebbe così ragionevole l'imputargli a merito o demerito la conoscenza e l'affetto, como la circolazione del sangue o la digestione del cibo; poichè in quelle funzioni psicologiche egli sarebbe sempre passivo, non altrimenti che in tutte queste funzioni fisiologiche.

Uno de' più arditi ed ingegnosi difensori del fatalismo crede di poter salvare la moralità dalla ruina del libero arbitrio con la distinzione seguente: — Il paragone dell'uomo virtuoso con la pianta nutritiva, e del malvagio con la velenosa, è esatto, qualora negli atti de' nostri simili prendiamo solo a considerare l'utilità o il danno che ce ne ridonda; ma non corre più, se si ponga mente a qualche altra particolarità. Infatti, ciò che v'ha di utile nelle azioni de' miei simili, azioni da essi prevedute e volute, non ha che fare con quello di un frutto, che la pianta propriamente non mi dà, ma che debbo io strapparle. Quindi vocaboli diversi esprimono specie così diverse di utilità; e come il buono di una pittura dicesi *bello*, il buono di una mossa *grazioso*, il buono di un cibo *saporito*, così le azioni umane, secondo che tornano in vantaggio o in danno altrui, sono appellate *virtuose*, *meritorie*, o *malvagie*, *ree*. — Ma questa distinzione, se pur mantiene la parola di morale, non salva certamente la cosa. Riporre la differenza specifica tra i benefizj dell'uomo e i frutti della pianta in ciò, che questi dobbiam prenderceli noi, laddove quelli ci vengono dati, è ridurre la moralità ad un carattere fisico ed esteriore; e se il paragone non regge per questo rispetto co'l frutto, quadrerà a capello con i vantaggi o i danni, che ci provengono dagli animali, dal vento, dalla pioggia, insomma da ogni altra cosa, che benefichi o danneggi, senza che noi andiamo a cercarla. E che monta, se le azioni dell'uomo sono *prevedute* e *volute*, quando la stessa previsione e volizione sia necessaria? Supponete che il sole prevedesse e volesse li effetti, che fatalmente produce; sarebb'egli per ciò responsabile

del bene e del male, che da essi ce ne proviene? Muterebbero essi natura? Cesserebbero d'esser cosa tutta fisica, per assumere il valore di virtù o di vizio, di osservanza o di violazione d'un dovere? Nè l'utile può farsi misura o criterio della moralità. La coscienza universale dell'Umanità ha sempre qualificato e qualifica virtuose tante azioni, ancorchè non giovino; e viziose tante altre, benchè non danneggino. Arricchirsi a prezzo d'uno spergiuro, che pur non nuocesse a veruno, fu e sarà sempre un'infamia; sacrificare la vita piuttosto che commettere una viltà, che profittasse pure a chi che sia, fu e sarà sempre una gloria; e non c'è teoria, nè logica al mondo capace di estinguere nella coscienza umana un senso d'aborrimento per quell'atto, e d'ammirazione per questo. La moralità è un carattere, che non differisce solo di nome dalle altre qualità delle azioni o delle cose. Niuno ha mai preteso d'imputare ad un cibo l'amarezza o la dolcezza del suo sapore, ad un uomo la bellezza o la deformità della sua persona; ma tutti invece gl'imputano la rettitudine o la perversità del suo volere; e quando si dice d'uno che è alto o basso di statura, bianco o bruno di volto, si pronuncia forse un giudizio della stessa categoria di quello, in cui si dicesse che colui è veridico o bugiardo, probo o ladro?

— Ma imputare un'azione ad alcuno, ei ripiglia ancora, è lo stesso che attribuirgliela e riconoscernelo autore; onde sebbene quell'azione sia effetto di un agente necessitato, l'imputazione può aver luogo. — Rispondo, l'imputazione fisica, sì; la morale, non mai. Lasciamo i giochi di parole. Nel colpo di pugnale, che commette un assassinio, v'è l'azione del ferro che trafige, l'azione del braccio che lo vibra, e l'azione della volontà che determina il colpo. Ora, a chi va imputato l'assassinio? Potete benissimo attribuirlo, come atto fisico, al braccio o al ferro; ma come atto morale non è imputabile che alla sola volontà dell'omicida. E questa volontà o era libera, o no. Se sì, la questione è finita: se no, è finita per un altro verso; giacchè il concetto stesso di moralità se n'è ito; e la coscienza dell'assassino non è punto più rea che il suo braccio

o il suo ferro. Ferro, braccio, e volere sono tutti strumenti fatali ad un modo; e per tutti egualmente le nozioni di merito o di colpa diventano controsensi.

Non c'è dunque via di mezzo possibile: o rinegare l'idea stessa di moralità, lo stesso sentimento del dovere; o ammetter nell'uomo un qualche grado di libertà.

Tal era in sustanza l'argumento fondamentale di Renouvier; e non trovo nelle risposte del suo avversario nulla, che valga a confutarlo. Riandiamole brevemente.

— La libertà esclude l'ordine, perchè implica la facultà di disfarlo. L'ordine esige, che tutti i fatti o fenomeni, onde è costituito l'universo, determinati e determinanti li uni per rispetto agli altri, formino un sistema regolare: come dunque potrebbe mai riprodursi in quest'universo un fatto, che uscisse fuori d'una tale regolarità, e disfacesse l'ordine in qualche parte? — Ma noi ritorciamo l'argumento. L'ordine, come voi l'intendete, esclude la libertà, perchè ripone il principio determinatore degli atti umani, non nell'uomo stesso, ma fuori o sopra di lui, o se pur dentro, indipendente però sempre dal suo volere. Dunque come può mai ammettersi un ordine, che repugna così profondamente alla coscienza intima dell'Umanità, e riduce l'uomo alla pretta coudizione di automa? Quell'argumento pertanto prova solo, che è incompatibile un ordine siffatto con la libertà: vuol dire, che chi afferma l'una, dee negar l'altro. E noi lo neghiamo. L'esistenza della libertà, e come fatto psicologico e come principio morale, è per noi cosa molto più certa, reale, positiva, che non quella di un ordine predeterminante tutti li atti umani; onde se v'ha antinomia insolubile fra l'una e l'altro, noi ci atterremo sempre al più noto e al più certo; e manterremo la nostra libertà, anche a costo di negare il vostro ordine.

— Ma voi dimenticate il principio dell'azione e della reazione incessante dell'io e del non-io, dell'associazione progressiva d'ogni uomo con l'universo, che è la vita: voi volete, che la libertà sia nell'uomo il potere di contradire e disfare, entro certi limiti, l'ordine universale. — Noi vo-

gliamo che la libertà sia libertà, e nient'altro. Di quell'*azione* e *reazione*, di quell'*associazione progressiva* tra l'io e il non-io, tra l'uomo e il mondo, ve ne concediamo quanta ve n'aggrada, salvo che non la portiate fino al punto di toglierci ogni grado di libertà. Finchè mirate a circoscrivere la responsabilità dell'individuo entro limiti più ragionevoli ed equi; finchè sostenete, che nell'imputabilità de' suoi atti conviene tener conto di tutte le influenze del temperamento, del clima, dell'indole, dell'educazione, della società, ecc.; noi non abbiam che ridire, e faciam plauso alle vostre umane e generose parole. Ma coteste influenze sono pei tali, che spoglino l'uomo d'ogni libertà d'arbitrio in qualunque suo atto? tali, che gl'interdicano ogni facultà d'appigliarsi ad un partito, anzichè ad un altro? Qui sta il nodo del problema.

— L'uomo vive indipendentemente dalla sua volontà, e non può a suo talento sospendere l'attività, che è in lui. — Sicuramente, giacchè l'attività è la vita; sicchè vivere ed agire è tutt'uno. Vuol dire insomma, che uno stato d'inerzia assoluta repugna all'uomo, non meno che ad ogni altro ente: e siamo d'accordo. Resta però sempre a vedere, se anche l'esercizio di quest'attività sia indipendente affatto da lui in tutti e singoli i suoi atti; resta a vedere, se come gli è impossibile di stare senza far nulla, così gli sia del pari impossibile di scegliere tra atto ed atto; se, cioè, abbia egli, o no, in verun caso la facultà di agire piuttosto in un modo che in un altro, a suo arbitrio.

— No, perchè sebbene prima che l'effetto della sua attività si manifesti, possa concepirsi in un'infinità di maniere, tuttavia è certo d'avanzo che si compirà in una sola. V'è dunque nell'universo una ragione, benchè non sapiam quale, che opponendosi all'attuazione di tutti li altri possibili, non lascierà effettuarsi che quel solo. — Certo, siamo persuasi anche noi che tra le infinite maniere, in cui concepiamo possibile un avvenimento, esso non s'effettuerà che in una sola, in quanto che ciascun fatto sarà quel che sarà, e l'uno non potrà mai essere due, nè tre, nè cento. nè altro numero qualsiasi; ma

siamo del pari convinti, che s'effettuerà (parliamo di atti umani) in quella maniera per la libera elezione dell'agente, e non per una causa necessaria che lo muova. Quando io confido un segreto ad un amico, posso benissimo prevedere e fantasticare un'infinità di casi possibili nella serie degli atti, ond'egli sia per custodirlo o abusarne; e intanto io tengo già per fermo, che tra tutti quei casi possibili non se n'effettuerà che un solo: ma quale? Quello ch'ei vorrà liberamente, e non già quello a cui sarà necessariamente determinato da una supposta ragione dell'universo. E invero, se fossi mai persuaso, che il contegno dell'amico verso di me sta per dipendere, non dal suo libero arbitrio, ma da un'altra causa qualunque necessaria, che diritto potrei avere alla sua fedeltà? ed egli, che dovere? E qualora mi tradisse, che colpa n'avrebbe egli? o che ragione avrei io d'imputargli il suo tradimento a delitto? Quando mi mancasse sotto ai piedi il palco, o mi cadesse su 'l capo il tetto, potrei forse io accusare tetto e palco di tradimento? All'incontro, tutti accusano e condannano qual traditore l'amico infedele, poichè tutti riconoscono che tradisce per colpa sua; cioè, che avrebbe potuto non tradire.

— Avvenuto però il fatto, egli è evidente, che nell'universo era tutto disposto in guisa, che il fatto dovesse compiersi in quel modo, e non in un altro; cioè, l'esperienza dimostra, ch'era impossibile che la cosa avvenisse diversamente. — A me invece pare evidente tutto il contrario. Come! dovrei dunque tener l'uomo responsabile de' suoi atti prima che agisca, e non più dopo? Dunque finchè il tradimento dell'amico non era che possibile, io poteva imputarglielo a colpa; ma effettuato ch'ei l'abbia, dovrò io dargliene piena assoluzione? No; anche dopo il fatto io riguarderò sempre lui come autore libero del suo delitto; e dirò, che la cosa è avvenuta in quel modo, e non in un altro, perchè egli ha voluto far così, e non altrimenti. Egli potea scegliere tra la fedeltà e il tradimento; ed ha scelto questo a preferenza di quella: ecco tutto. L'esperienza pertanto non muta, nè punto nè poco, lo stato

della questione. Dire ch'essa dimostra impossibile, che la cosa avvenisse altrimenti, equivale a ripetere, ch'essa prova tutti e singoli i fenomeni esser egualmente necessarj. Ora quest'asserzione, per quanto si replichi, non conchiude nulla, nè nell'ordine delle idee, nè in quello dei fatti. Non nell'ordine dei fatti, poichè la necessità è il contraposto della libertà; e quindi tutto l'argumento riuscirebbe ad una petizione di principio, venendo a dire insomma, che nessun atto è libero, perchè ogni atto è necessario. E tanto meno nell'ordine delle idee, poichè la necessità è il correlativo della contingenza; e quindi l'arguire dall'attuazione di un fatto l'impossibilità che non accadesse, o accadesse in altro modo, gli è un voler dedurre il necessario dal contingente: deduzione intrinsecamente illogica e nulla.

II.

— Se prima che il fatto si manifestasse, noi avessimo degli altri fatti anteriori o contemporanei una conoscenza più perfetta, conosceremmo per ciò stesso le leggi della loro determinazione reciproca; avremmo *a priori* la conoscenza, che poi acquistiamo *a posteriori*, dell'impossibilità d'ogni altro avvenimento, fuorchè quello verificato dall'esperienza. — Nell'ipotesi che tutto sia necessario, va bene; ma nell'ipotesi della libertà umana, gli è un controsenso. Degli atti avvenire d'un agente libero potrà aversi una cognizione probabile, congbietturale, e tanto più verosimile, quanto meglio sien note le circostanze che li han preceduti o li accompagnano, ma non mai una cognizione certa, positiva, assoluta, la quale implicherebbe una determinazione necessaria, *a priori*, di un atto libero, cioè una contradizione formale di termini. Insomma, tutto il nerbo di queste ultime objezioni consiste nello scambio di due termini, che pur differiscono essenzialmente l'uno dall'altro: vale a dire, il possibile ed il futuro. Perocchè, stando alla forza stessa de' vocaboli, il possibile è

tutto ciò che può essere; il futuro è tutto ciò che sarà: ogni futuro adunque è possibile, ma non ogni possibile è futuro. Per affermare d'una cosa che può essere (che è possibile), basta il sapere ch'essa non involge repugnanza alcuna nel suo concetto; ma per affermare che sarà (che è futura), non basta già che vada immune da ogni repugnanza; bisogna di più che debba essere, e quindi che vi sia una causa o legge determinata a produrla. Non è dunque esatto il chiamar futuro un atto libero; giacchè atto libero significa un atto che può essere; e atto futuro invece significa un atto che dev'essere. Ora il dire d'una cosa che può non essere, evidentemente esclude il dire che debba essere; poichè ciò che deve essere, non può non essere: dunque l'espressione stessa di atto futuro libero implica una contradizione. La categoria di futuro non conviene propriamente che all'effetto predeterminato, cioè necessario; all'atto libero non può applicarsi che la categoria di possibile. Laonde una conoscenza perfetta del passato e del presente porterebbe benissimo con sè anche la conoscenza certa del futuro, ossia dei fatti necessarj, che hanno la loro ragione determinante ed adequata nella serie dei fatti anteriori; ma nessuna conoscenza al mondo potrà mai bastarci a determinare anticipatamente li atti d'un agente libero, poichè l'essenza della libertà consiste appunto nell'esclusione d'ogni determinazione anticipata e necessaria.

— Nondimeno al fatto, che l'avvenire effettuerà, concorriamo anche noi con la nostra attività; ma qual sarà la nostra parte, e quale quella del non-io, non lo sapiamo. Concepiamo per noi e per l'universo un'infinità di possibili; e pure un solo sarà, e forse nessuno di quelli da noi concepiti, ma un altro a cui pure concorriamo a nostra insaputa; poichè siamo attivi bensì, ma non padroni nè dell'io, nè del non-io. — Che non siam padroni del mondo, lo concediamo di buon grado; e concediamo altresì, che non siam padroni nè anche di noi stessi, se non per ciò che spetta alla moralità. Ora noi parliamo appunto dell'uomo come ente morale. E sia pure ignota, quanto volete, sia misteriosa ed arcana la parte, in

cui la nostra attività soggiace all'impero di leggi cosmologiche, fisiologiche, fisiche, chimiche, ecc., le quali concorrono all'esercizio delle sue funzioni. Ma in queste funzioni, che si dicono morali, le sole imputabili all'uomo, v'è, sì o no, un elemento, di cui egli è padrone? una condizione, ch'egli può porre o non porre, a sua elezione? Se sì, egli è libero, e ci basta; se no, egli è un automa, e la morale una chimera. E torniamo a concedervi, che tra l'infinità dei possibili un solo sarà, e forse nessuno di quelli da noi concepiti; precisamente perchè si tratta di atti liberi, di cui non può darsi prescienza certa ed infallibile; e quindi ogni calcolo, ogni congettura ne può fallire. Ma qualunque sia il caso possibile che si effettuerà, non sarà mai altro che quello, a cui l'uomo si determinerà liberamente, quello ch'egli stesso vorrà effettuare in virtù del suo libero arbitrio. Vi sono bensì avvenimenti, a cui anch'egli coopera a sua insaputa; ma essi non han che fare con la nostra questione. Noi parliamo degli atti morali; nè può concepirsi moralità d'alcuna sorte senza una cognizione diretta o indiretta, attuale o abituale, di quel che si fa; onde li atti, a cui l'uomo concorre a sua insaputa, escono fuori del campo della libertà e della responsabilità umana.

— Ma il dire, che ciascun di noi è governato dalla legge dell'universo, non significa già, che l'uomo sia una machina, le cui molle stiano in mano di un ente posto fuori di lui, e diverso da lui; ma è soltanto un affermare, che ognuno di noi, funzione integrante dell'universo, legato con tutte e con ciascuna delle altre sue funzioni, non potrebbe operare isolato, e che v'è sempre fra ciascuno de' nostri atti e ciascun altro atto anteriore, contemporaneo, o futuro, onde si compone l'universo, una relazione, che noi non possiamo scoprire se non progressivamente. — E tutto questo, in termini generali, l'ammettiamo anche noi. Resta però sempre a vedere, se la relazione, che lega ciascuno de' nostri atti con ciascun atto dell'universo, sia tale che escluda, o no, ogni elemento di libertà; tale, cioè, che predetermini in tutto e per tutto ciascuno de' nostri atti, sì che noi pure siamo agenti neces-

sarj, e non liberi, come tutti li altri agenti della natura. Qui sta il punto; e noi ritorniamo da capo al nostro dilemma: se escludete la libertà, non c'è verso, l'uomo diventa una machina: intelligente, amante, armonica, quanto e come vi piace, ma infine una machina. Se poi non l'escludete, allargate pure l'influsso delle sue relazioni con tutti quanti li esseri e fenomeni dell'universo, passati, presenti, o futuri: egli rimane sempre in qualche parte arbitro de'suoi atti; e noi non richiediamo nulla più.

— Non bisogna per altro confundere l'ordine, la legge, con la realtà. La legge è un'astrazione: ciò che esiste e vive, non è l'ordine, ma l'universo, di cui siamo anche noi una funzione integrante ed attiva. La nostra attività, la nostra spontaneità son pure ordine e legge; e la legge vive tanto nell'io, quanto nel non-io; ognun di noi la produce, mentre la riceve. — Belle parole anche queste, ma non aggiungono e non tolgono nulla alla nostra questione. La nostra attività è ordine anch'essa: ma ordine libero, o necessario? La nostra spontaneità è legge: ma legge affatto indipendente dal nostro arbitrio, o in parte a lui subordinata? La legge vive tanto nell'io, quanto nel non-io: ma la legge morale che vive nell'uomo, lo governa, nè più nè meno, come la legge d'attrazione che vive nella materia, governa li astri del cielo e i corpi della terra? Ognun di noi produce la legge, mentre la riceve: ma la riceve e la produce liberamente, o fatalmente? e abbiam noi la facultà di non riceverla in certi casi, e di violarla?

— L'ordine soffre novità, ma non eccezioni. Esso è indefettibile; ma non potendo noi scoprirlo tutto in un colpo, ci pajono eccezioni nelle leggi dell'universo le lacune delle nostre teorie. — Non disputiamo di parole. Si chiami novità, eccezione, derogazione, per noi poco monta: ma ammettete, si o no, un ordine, una legge particolare per l'Umanità? Ammettete, che siccome l'uomo è una funzione speciale dell'universo, ed ha caratteri suoi proprj che lo distinguono da ogni altro regno della natura; così oltre le leggi cosmologiche, ch'egli

ha communi con tutti li altri enti in quanto partecipa della loro vita, abbia pure una legge tutta sua propria per le funzioni che costituiscono la differenza specifica della sua natura? E in queste funzioni propriamente umane, le sole cui possa applicarsi il concetto della morale, ammettete, si o no, qualche elemento di libertà? Se no, è distrutta l'essenza stessa dell'uomo, il quale vien ragguagliato in sustanza alla condizione d'un bruto o d'una pianta. Se si, è riconosciuto un ordine o legge speciale per l'uomo, il quale l'adempie di suo libero volere, e non in virtù di una determinazione indipendente da lui stesso. V'ha dunque un ordine anche per l'uomo morale; ma quest'ordine differisce essenzialmente da ogni sistema cosmologico, in quanto che la legge morale presiede all'esercizio di una facultà o funzione libera, laddove tutte le altre leggi naturali determinano l'azione di forze o funzioni fatali; onde queste sono obedite passivamente, necessariamente, e non incontrano mai resistenza volontaria; quella invece non può essere osservata che liberamente, entro certi limiti, e sotto certe condizioni, e può essere disconosciuta, trasgredita: può trovare non solo resistenza, ma ribellione. Senza dubio, è questo un mistero; poichè i due termini, ordine e libertà, sembra che reciprocamente si escludano. Ma che per ciò? Se dovessimo negare l'esistenza d'ogni fatto o principio, che ci apparisce in contradizione co 'l suo correlativo, che cosa ci resterebbe più da poter affermare? Nulla. Ora l'esistenza di un ordine morale, che regoli il destino progressivo dell'Umanità, è per noi certissima del pari che l'esistenza della libertà, ond'è privilegiato l'uomo. Noi dunque ammettiamo l'uno e l'altra, quantunque ignoriamo il modo di conciliarli insieme.

III.

— Chi crede, secondo l'antico dogma, che uno spergiuro, un traditore, hanno spergiurato o tradito di loro piena volontà, mentre poteano con egual facilità divenire l'uno leale,

e l'altro fedele; proverà verso di loro un sentimento assai diverso da chi tenendo conto della solidarietà riconosca, che nell'atto di ciascuno han tutti una parte; e senta nell'immoralità dei più miserabili la debolezza della moralità sua propria. Dalla prima ipotesi deriva la scommunica, l'odio del virtuoso contro il malvagio, e tutto il sistema delle espiazioni: nella seconda invece lo sdegno muta di carattere, il dolore diviene più forte dell'odio, e il desiderio dell'emenda succede alla sete della vendetta. — Quanto a noi, dobbiamo confessare che non crediamo nè al dogma antico, nè al nuovo; e repudiamo tanto il sistema, che non facea caso dei molteplici influssi naturali e sociali, ond'è circoscritta la volontà dell'uomo; e quindi gli attribuiva una libertà assoluta o d'indifferenza, e disconosceva ogni legge di solidarietà umana, quanto il sistema, che cadendo nell'eccesso contrario, esaggera le relazioni dell'uomo con l'Umanità e la natura, fino al punto di spogliarlo d'ogni attività sua propria, personale, e libera. L'un dogma vale ben l'altro; e se quello partoriva conseguenze orribili, questo ne genera forse di migliori? Se non è vero, che lo spergiuro, il traditore falliscano di loro piena volontà, e possano con eguale facilità rimaner leali e fedeli; è forse vero, che nel loro spergiuro o tradimento non v'abbia nessuna colpa la loro propria volontà, che non potessero astenersi dello spergiurare o tradire, che fosse loro affatto impossibile diportarsi da leali e fedeli? La scommunica, l'odio, l'esterminio del malvagio erano un vitupero: ma l'assoluzione anticipata d'ogni malvagio, anzi l'abolizione radicale di ogni differenza di bene e di male, di virtù e di vizio, di onesto e di turpe, sarebbe forse una delizia? Ora chi nega ogni libero arbitrio, non può logicamente sfugire a queste conseguenze; poichè se tutti li atti di tutti li uomini son predeterminati da una forza o legge o influenza qualsiasi irresistibile, moralmente son tutti eguali, o a dir meglio, son tutti privi d'ogni carattere di moralità; poichè son tutti effetti necessarj d'una sola e medesima causa; e l'unica differenza, che possa più concepirsi tra le varie azioni degli uomini, sarebbe simile a

quella che corre tra i varj costumi degli animali, tra le varie forme delle piante, tra le varie forze dei corpi. E noi non esitiamo a dichiararlo: dogma per dogma, se fossimo davvero obligati a sceglierne uno, noi preferiremmo di gran lunga quell'antico a questo nuovo; giacchè quello salva almeno le condizioni essenziali della moralità, laddove questo le cancella.

— Alla filosofia della storia s'applicano li stessi principj. Poichè è postulato universale delle scienze, che i fatti d'ogni genere, con cui si manifesta la vita, sono connessi fra loro, e si determinano reciprocamente; ne segue che la storia, scienza dei fatti umani, va annoverata fra le scienze positive: e i fatti, che ne sono l'oggetto, devono osservarsi e classificarsi co'l metodo delle altre scienze d'osservazione. — Egregiamente! Dunque, appunto perchè scienza d'osservazione, la storia deve studiar l'uomo qual è in sè stesso, e non fabricarselo a suo talento; deve classificare i fatti umani, secondo i caratteri costitutivi che ci offrono nell'esame della loro natura, e non già a tenore di principj o postulati metafisici e speculativi. Nelle scienze sperimentali tocca ai fatti di governare la teoria, e non alla teoria di costruire i fatti. Ora fra i caratteri di una serie di atti umani, v'è o non v'è la libertà? Se no, la storia non potrebbe sicuramente inventarla: ma se sì, la non potrebbe nè meno disconoscerla. Il dire pertanto, che la storia è una scienza positiva, e che dee procedere co'l metodo delle altre scienze d'osservazione, non conchiude nulla, nè pro nè contro della libertà. Rimane sempre la questione preliminare da risolvere: se, cioè, la libertà sia o non sia un fatto di coscienza; e secondo che venga o non venga riconosciuta l'esistenza del fatto, la storia pure dovrà o non dovrà tenerne conto nelle sue osservazioni e classificazioni positive. E lo ripetiamo: quali che siano le difficultà, a cui possa dar luogo la libertà come teoria ontologica, l'esistenza della libertà come fatto psicologico ci sembra tanto certa ed innegabile, quanto il sentimento della propria esistenza; onde non potremo indurci mai a dubitare dell'esistenza della libertà, finchè non ci si dimostri dubiosa o illusoria l'esi-

stenza di questo sentimento. Non è dunque legitima l'argumentazione, che si fonda in un postulato universale per negare d'avanzo un ordine di fatti; e noi intanto neghiamo, per parte nostra, l'universalità di quel postulato; dacchè vale bensì per le scienze fisiche, ma non per le scienze morali. Quando sarà provato co'l metodo d'osservazione e di classificazione, che l'uomo non ha un modo d'operare suo proprio, per cui si diversifica da tutti li altri enti, ma che è sempre e in ogni cosa dominato dalle stesse leggi, a cui vanno fatalmente suggetti tutti li altri agenti; solo allora terremo per vero anche noi il postulato del fatalismo.

— Lo storico non è solamente uno scienziato, ma è anche un moralista; e la trasformazione incessante del bene in male, o piuttosto del minor bene in meglio, che l'osservazione gli rivela, gioverà ad allargare e purificare la sua moralità. Quanto più conoscerà le leggi della vita dell'universo e dell'Umanità, tanto diverrà più chiara alla sua mente e più sensibile alla sua coscienza la distinzione fra il bene e il male, cioè tra i fatti che meritano correzione, e quelli che meritano incoraggiamento. — Ma come volete che facia da moralista chi non ammette punto di libero arbitrio? Officio del moralista si è dirigere al bene morale le azioni umane. Ora le azioni necessarie non sono capaci di moralità; poichè la moralità implica la legge dell'obligazione morale, cioè del dovere; e il dovere non può competere fuorchè ad un suggetto, il quale abbia in sè la facultà di determinarsi ad osservarlo o a trasgredirlo. Lo storico, come moralista, dee lodare chi ha fatto il bene, e biasimare chi ha fatto il male. Ma se così il bene come il male si fa dall'uomo necessariamente, l'officio del moralista diverrebbe assurdo, come assurdo sarebbe lodare o biasimare chi non potea fare altrimenti da quello che ha fatto. Che buon garbo avrebbe il naturalista a mescere lode e biasimo nella sua storia degli animali? Essi seguono necessariamente la legge della loro natura; e fan tutti bene o male ad un modo, cioè nè ben nè male, moralmente parlando. E così avverrebbe dello storico, se anche li uomini operassero sempre in virtù

di una determinazione necessaria, prestabilita, indipendente dal loro volere. Egli dovrebbo contentarsi di narrare i fatti, che compongono la vita dell'Umanità, senza immischiarsi mai di qualificarli buoni o rei; poichè sarebbero tutti conformi alla legge, che li determina; o tutti li uomini non sarebbero che li strumenti fatali di quella potenza arcana, che li maneggia. Laonde un atto di generosità non varrebbe meglio, moralmente, che un atto di perfidia, nè l'assassino peggio del benefattore; come la rapacità del lupo non è punto più morale o immorale cho la mansuetudine dell'agnello.

— Riconosco io pure, cho alcuni storici moderni, tentando di applicare i nuovi principj alla storia, son caduti nell'errore di assolvere in nome della riuscita li atti più mostruosi; e d'introdurre nella storia una providenza commoda, presta sempre a santificare il delitto che trionfa, e condannare la virtù che soccombe. — A noi sembra invece, che se quelli storici han peccato, han peccato per difetto, e non per eccesso d'assoluzione; perocchè non doveano starsi paghi d'assolvere tutto ciò che riesce, per mostruoso che sia; ma doveano assolvere *a priori* assolutamente tutto ciò che s'è fatto, si fa, e si farà nel mondo. Santificando il delitto che trionfa, non furono logici che a metà: doveano santificarlo anche quando fallisce al suo scopo. Condannando poi la virtù che soccombe, si mostrarono doppiamente assurdi; perchè in bocca di chi non ammette responsabilità individuale, una condanna qualsiasi di un atto qualsivoglia è un controsenso. Virtù e delitto diventano per lui parole vuote di significato. Tutto ciò che accade, accade perchè deve accadere, e come deve accadere; la storia non ha da esser altro che un registro o inventario di tutti li avvenimenti; e lo storico adempirà tanto meglio al debito suo, quanto saprà più rigorosamente eliminare dalla sua narrazione ogni cosa, che potesse aver la minima aria d'un giudizio morale.

— Quelli storici però son caduti in tal errore per aver dimenticato il principio fondamentale dell'azione di ciascun uomo su l'universo, e dell'azione dell'universo su ciascun

uomo. Dacchè ognuno di noi è uno dei centri infiniti dell'universo, è centro insieme è circonferenza; dacchè Dio vive non solo fuori di noi, ma anche in ciascnno di noi, tutti hanno il diritto di giudicare, secondo la propria intelligenza e moralità, tutti i fatti che avvengono. — Noi invece crediamo, che quelli storici son caduti in tal errore, non già perchè dimenticarono, ma si perchè professarono cotesto principio; ne si può loro imputar altro errore, che di non averlo sempre seguito fedelmente sino alle ultime sue conseguenze. Posto che l'azione dell'uomo su l'universo sia non meno fatale che quella dell'universo su l'uomo, distinguiamo pure di simili azioni quante ne piace, non faremo altro che aggiungere necessità a necessità: e finchè nou abbiamo che fattori necessarj, non otterremo giammai un produtto morale. Sia pur l'uomo uno dei centri infiniti dell'universo, e centro insieme e circonferenza: che merito o che colpa ne ha egli? che ha egli di più o di meno, per rispetto alla morale, d'ogni altro ente dell'universo? Se Dio vive in ciascuno di noi, vive del pari in ciascun'altra cosa fuori di noi; e questo nou ci aggiunge, nè toglie nulla. L'uomo è sempre incapace di moralità, come il rimanente di tutti i regni della natura. E l'attribuire a chi che sia il diritto di giudicare a suo modo i fatti altrui, non è pure un attributo contradittorio, che si distrugge da sè stesso? Il diritto è termine correlativo del dovere; non può dunque concepirsi fuorchè in un suggetto morale; non può prescindere da nessuna delle condizioni, che concorrono alla moralità. E se tra esse v'è il libero arbitrio, che diritto può mai appartenere ad un ente non libero? Giudichi pure, se tal è la sua natura; ma il suo giudizio non sarà mai cosa morale; e starà il giudicare all'uomo, come il volare all'uccello, il fiorire alla pianta, l'ardere al fuoco.

— Al fatto esteriore io opporrò, secondo la mia coscienza, il fatto interno; non per condannare assolutamente l'uno o l'altro, ma per cercare in un progresso superiore un mezzo d'equilibrio e una ragion d'armonia; nè alcuna potenza ha il diritto di farmi parer buono e rispettabile ciò, che mi sembra

male e abominevole. Il trionfo è un fatto, la riuscita è un fatto; ma sono pur fatti il mio disprezzo e la mia avversione. — E che per ciò? Saran tutti fatti d'egual valore, perchè tutti egualmente necessarj. Il vostro disprezzo e la vostra avversione non provano nulla contro la moralità della riuscita e del trionfo di un iniquo, come la sua riuscita e il suo trionfo nulla provano a suo favore. Il vinto che aborre, e il vincitore che opprime, sono fra loro come il nibbio e la tortora, come il lupo e la pecorella: ecco tutto. Ha forse diritto la pecorella alle carezze del lupo? e la tortora ai benefizj del nibbio? È forse più morale l'innocenza di quelle, che la voracità di questi? Ora tolto all'uomo il libero arbitrio, l'Umanità sarebbe nello stesso caso. Il delitto trionfante equivarrebbe alla virtù soccumbente, e viceversa; il delitto sarebbe un fatto così legtimo e necessario, come la virtù; e l'unica anomalia o aberrazione, che resterebbe nel mondo, se pur vi restasse ancora, sarebbero la morale e i moralisti.

Concludiamo. Dei due termini dell'antinomia fondamentale, da cui prese le mosse questa controversia, l'ordine e la libertà, i partigiani di un ordine assoluto eliminano il secondo, e i banditori di un'assoluta libertà escludono il primo. Errano, per nostro avviso, e quelli e questi; perchè negano l'esistenza d'un fatto, che non sanno conciliare con un altro. A noi invece per ammettere un fatto basta di averne accertata l'esistenza. Ci sia pur ignota la causa che lo produce, ignota la maniera di darne una spiegazione che concordi con altri fatti già egualmente accertati, non monta: vuol dire, che non conosciamo ancora la ragione intima ed ultima di tali fenomeni: ma quest'ignoranza non ci dà mica il diritto di negarne la realtà. Così nel caso nostro, il libero arbitrio è un attributo della natura umana, sì o no? Non v'è se non la coscienza che ce ne possa informare. Ora chi è che consultando la coscienza propria non si senta libero di volere o non volere una cosa, di volerne una diversa o contraria? Il sentimento della libertà è un fatto di coscienza così manifesto, così costante e universale, che nessun fatalismo varrà mai a farne

minimamente dubitare l'Umanità. Noi dunque cominciamo ad ammettere come un fatto certo e positivo il sentimento, e quindi l'esistenza, la realtà del libero arbitrio; poichè sentirlo è averlo.

D'altra parte, passando dai fenomeni psicologici dell'individuo a quelli storici della società, scorgiamo tosto con egual evidenza, che nella successione de' varj stati sociali l'Umanità è governata da una legge di progresso o perfezionamento, a cui obedisce naturalmente, e che non potrebbe rovesciare. È questa legge, che stabilisce l'ordine umano, da cui è regolata la vita delle nazioni; è quest'ordine, che ha fissata una meta all'Umanità, la quale non potrebbe prefigersene una diversa. Ecco un altro fatto, che noi riconosciamo di buonissimo grado.

La storia dunque ci rivela nell'organismo sociale un principio di conservazione e di progresso, come la psicologia ci discopre nella coscienza individuale un principio di libertà e di dovere. Sono due fatti parimente certi e reali; e nessuno può farsi lecito di negar l'uno in grazia o in odio dell'altro. Noi però li manteniamo ambidue. Manteniamo la libertà; e poichè nessuna libertà potrebbe darsi sotto l'impero di un ordine assoluto, che avesse predeterminati tutti e singoli li atti umani, noi neghiamo l'esistenza di un tal ordine, siccome incompatibile con la realtà d'un fatto. Manteniamo l'ordine; e dacchè nessun ordine potrebbe stare nel campo di una libertà assoluta, che facesse e disfacesse a suo capriccio senza limite o freno di sorta, noi neghiamo l'esistenza di una tale libertà, siccome inconciliabile con l'evidenza di un altro fatto. La libertà deve dunque aver il suo limite nell'ordine, e reciprocamente l'ordine il suo nella libertà. In altri termini, una libertà che non possa violare i confini dell'ordine, e un ordine che non possa rompere i confini della libertà: ecco il problema, che dee risolvere chi voglia costruire una vera filosofia della storia.

Noi non conosciamo ancora una teoria, che soddisfacia con rigore scientifico a queste condizioni; e finchè altri non ce

l'additi o non ci venga trovata, noi seguiteremo a combattere e la libertà degli scolastici in nome dell'ordine sociale, e l'ordine dei fatalisti in nome della libertà umana; seguiteremo a difendere e l'ordine e la libertà, siccome due elementi integranti della vita individuale e sociale dell'Umanità, siccome due fatti, di cui ignoriamo ancora la spiegazione razionale e scientifica, ma di cui non possiamo revocar in dubio l'esistenza storica e sperimentale [1].

FATALISMO E LIBERTÀ. [2]

I.

Un nostro collaboratore ci ha trasmesso lo scritto d'un suo amico, V. T. Paysan, in difesa del fatalismo. Poche parole ci basteranno per rispondere a tutta la sua argumentazione. Una buona parte consiste in esempj, i quali in tanto solo provano, o no, in quanto è vero o falso il principio, a cui si riferiscono: lasceremo dunque in pace Radetzky e i Milanesi, Cesare e il Rubicone, il gigante e la sua saliva.

[1] Da un nemico del libero arbitrio abbiam ricevuto un articolo su'l fatalismo, in cui, fra le altre cose, ci fa sapere che *egli ragiona a rigor di logica*; che noi *non temiamo di fare strazio della logica*; che vogliamo fare *a dirittura repudiar la ragione*; e che *noi con Renouvier* e tutti quanti siamo infetti di *dogmatismo*, di *sovranaturalismo*, e ci *avvolgiamo nei sofismi*. Una cosa sola ci stupisce da parte di una testa così quadra; ed è, come *ragionando a rigor di logica*, non abbia capito, che l'entrare in discussione con gente, la quale *fa strazio della logica* e *repudia la ragione*, è un'impresa poco dicevole alla maestà d'un ragionatore, d'un logico della sua risma. Comunque però egli se l'intenda, noi l'intendiamo così; e a tutti i nostri *sofismi*, al *repudio* che abbiam dato alla *ragione*, allo *strazio* che faciamo della *logica*, egli dovrà rassegnarsi ad aggiungere anche questo, che cioè non vogliamo publicare la sua diceria; perchè la *Ragione* non è fatta per la sua logica, e la sua logica non è fatta per la *Ragione*.

[2] N. 92, 93, — 19, 26 luglio 1856.

L'altra parte consta per lo più di argumenti, che sfugono anch'essi ad ogni discussione scientifica; poichè muovono dalla negazione del fatto primitivo e fondamentale, che nella controversia della libertà tien luogo di principio. Ed invero, dopo aver dichiarato, che tutti ammettono la libertà, e che differiscono soltanto nel modo di definirla, il sig. Paysan ne rigetta perfino l'ombra e l'apparenza; ed afferma senz'altro, ch'egli « vuole in tal modo anzichè in tal altro, perchè la sua natura » lo porta a volere così; e sente, che gli è tanto impossibile » di governare i suoi voleri, quanto le sue impressioni. » E per vie meglio chiarire, com'egli neghi assolutamente ogni libertà, anche qual semplice fenomeno o sentimento della coscienza, fa uno strano ragguaglio tra le impressioni dei sensi e li atti della volontà, per inferirne, che sensazioni e voleri sono funzioni della stessa natura, cioè egualmente fatali e necessarie. — Ora, ch'egli senta così, sta bene; io non ho nulla a ridire, nè pro nè contro: trattasi d'un fatto tutto individuale e interiore, di cui egli solo può essere osservatore e testimonio. Ma se dall'io intende di passare al noi, la cosa muta d'aspetto; e allora son io che nego risolutamente il fatto da lui asserito, giacchè fra le impressioni dei sensi e li atti della volontà io riconosco, non mica una relazione d'identità, ma un immenso divario. Nelle volizioni, son io che mi determino liberamente ad agire, e sempre con la coscienza di potere anche determinarmi a non agire, o ad agire in modo diverso o contrario; laddove nelle sensazioni, è un agente estrinseco che opera su di me, che mi determina ad un modo o ad un altro, senza che la mia volontà c'entri per nulla. Dunque fra il ricevere una bastonata e il pigliare una deliberazione non dovrassi più fare alcuna differenza? Parmi, in verità, che se il sig. Paysan si fosse a bello studio prefisso di ridurre la causa del fatalismo all'assurdo, non avrebbe potuto far meglio; perocchè evidentemente l'ha ridutta oggimai in questi termini: La sensazione di un uomo che riceve una bastonata, e la volizione di un altro che glicla dà, sono funzioni psicologiche della stessa specie? Questi uomini son tutti e due passivi o

attivi egualmente? Ed è tanto impossibile al bastonato di non sentir il dolore, quanto è impossibile al bastonatore di non risolversi a dare il colpo? — Il sig. Paysan risponde tranquillamente di sì, come se fosse la cosa più chiara e lampante del mondo: ma proponga il quesito a chi vuole, ed a quanti vuole; e io gli prometto di convertirmi subito al fatalismo, se trova, non dico tra i filosofi *amanti dei cavilli e delle chimere*, ma tra li uomini di buon senso, un solo che per tutta risposta non gli rida in faccia, e non pigli i suoi sillogismi per ischerzi o per ischerni.

Certo, anche a me par chiaro, che se nessun oggetto avesse nessuna relazione di nessuna sorte con noi, noi non potremmo voler nulla davvero; ma parmi ancora più chiaro, che il dedurre da ciò un'assoluta dipendenza della volontà dalla sensazione è un madornale paralogismo. O che direbbe il sig. Paysan, se altri argumentasse così: per volere bisogna sentire, per sentire bisogna vivere, per vivere bisogna mangiare: dunque li atti della volontà sono il produtto della digestione? — Gli risponderebbe, se io non erro: primieramente, che altro è la causa prossima, immediata, efficiente di un atto qualsiasi, ed altro le cause remote e mediate, cioè le occasioni, le condizioni, i requisiti di qualsivoglia genere, che mettono la causa propriamente detta in grado di produrre il suo effetto; ed in secondo luogo, che non è da confundersi la funzione nutritiva con la volitiva, e che son troppo ben distinti e diversi i caratteri, onde l'una differisce essenzialmente dall'altra. E confesso, ch'egli avrebbe un mondo di ragioni. Non avrò dunque ragione anch'io di opporre a lui medesimo una risposta simigliante?

Nè val meglio l'altro argumento, ch'egli trae dall'inclinazione dell'uomo a voler il bene e fugir il male: 1° perchè l'inclinazione è instintiva, e non volontaria; 2° perchè il bene e il male in genere sono oggetto dell'instinto, e non della volontà; 3° perchè tutto quel ragionamento si fonda, quasi fosse un assioma, nel principio che riduce tutto il bene ad una sensazione piacevole, e tutto il male ad una sensazione disgu-

stosa; laddove io tengo quel principio, non per evidentemente vero, ma bensì per evidentemente erroneo; giacchè se v' ha cosa, che l'esperienza quotidiana mi attesti solennemente e costantemente, si è questa, che per l'Umanità il bene va spesso inseparabilmente unito co 'l dolore e il male co 'l piacere. Ed anche questo è un punto, che convien rimettere al giudizio del Publico; poichè in sè stessa tanto vale l'affermazione del sig. Paysan, quanto la mia negazione; ed un valore filosofico non competerà se non a quella, che rappresenta meglio il fatto generale e naturale della coscienza umana.

L'ultimo argumento, ch'ei ricava dalla previsione dei fatti umani, mi sembra della stessa risma de' suoi antecessori. Egli afferma, che si può scrivere anticipatamente la storia dell'uomo, cioè che si possono prevedere li atti futuri della sua volontà. Ora, se per previsione non intendesse che una congettura, suggetta sempre ad errori d'ogni fatta, e non eccedente mai una semplice probabilità, gliel concederei volontieri; ma egli intende una cognizione certa e positiva, poichè la ragguaglia precisamente a quella, che ha l'astronomo degli eclissi: ed io lo nego affatto, dacchè parmi un altro errore manifesto. Com'egli abbia potuto mai persuadersi, che la sua volontà operi esattamente nel modo stesso, in cui scorre il rio, spira il vento, o circola il sangue; è per me un enigma inesplicabile: lo credo, in quanto ei lo dice, e nulla più; ma avanti di persuadere a me e ad altri un'enormità di tal calibro, creda pure a me, avrà da stentar tanto che non gli basterà per fermo la lena.

E poco o punto gli giova il ricorrere alla possibilità di predire i grandi avvenimenti della società, per indurne la possibilità di predire anche i fatti più particolari dell'individuo. Perocchè la predizione stessa dei grandi avvenimenti non è e non può esser altro che una congettura, più o meno probabile, secondo che sarà più o meno ragionevole l'induzione, in cui si fonda; ma non sarà mai una cognizione fornita di quella certezza fisica e matematica, che compete alle leggi delle scienze naturali; e la storia oggimai è troppo avvezza a smentire i

profeti politici del pari che i profeti religiosi. V'ha bensì nella vita dell'Umanità certi elementi, di cui si può determinare d'avanzo lo sviluppo o andamento successivo; ma quali sono? Sono quelli unicamente, che costituiscono la natura dell'organismo sociale, e che però son così indipendenti dalla volontà umana, come quelli che costituiscono la natura dell'organismo individuale. Ma chi di noi ha mai preteso, che la vita tanto individuale quanto collettiva dell'uomo non sia governata da nessuna legge naturale e necessaria? Chi ha mai sognato, che l'uomo sia l'autore o l'arbitro di tutte le condizioni fisiche, geografiche, biologiche, psicologiche, sociali, ecc. che concorrono alla sua esistenza? Nella questione della libertà il campo è circoscritto alla sola funzione volitiva; è desso il solo, dove ai profeti sia interdetto l'accesso: in tutto il rimanente le previsioni e predizioni sono possibili; e sono anche vero, a patto che la profezia si contenti di non esser altro che l'interprete della scienza.

Ma il più curioso e piacevole si è, che dopo averci battezzati tutti, e con tal solennità, per pure e semplici machinette, fino a rassimigliare l'uomo ad un astro, e quindi ad una molla d'oriuolo o ad una ruota da molino, egli soggiunge a nostra consolazione, che tutto ciò « non offende punto la libertà, » la quale consiste nel fare ciò che si vuole. » Ed ha il coraggio di proporci cotesta sua definizione in nome del *buon senso* e del consenso universale di *tutti i tempi!* Questo è un gioco di parole, che affè passa la burla. L'uomo gode della *vera libertà*, perchè fa i suoi fatti così liberamente, come il vapore solleva li stantufi, o come la vaporiera percorre le rotaje! Ecco una libertà di nuovo conio, che i *filosofi* con tutto il loro *amore dei cavilli e delle chimere* non sarebbero mai giunti a scoprire. Resta però da vedere, se la scoperta risponda alla coscienza dell'Umanità; se tutti li uomini siano di così facile contentatura, che basti loro la *vera libertà* del sig. Paysan per credersi liberi veramente.

E poichè egli ci richiama al tribunale del *buon senso* e del consenso universale, tanto meglio; la questione così può ri-

solversi agevolmente da chi che sia. Quando si dice, che la volontà è libera, s'intende che non sia suggetta a nessuna violenza esteriore, o s'intende che non sia nè pur dominata da nessuna intrinseca necessità? E per tradurre il quesito in linguaggio più popolare: quando la coscienza ne dice, che la volontà è libera, vuol dire solamente, che è tanto padrona de' suoi atti, quanto l'aria delle sue ondulazioni? Ebbene, io lo ripeto, se un uomo che rispetti il buon senso e il senso commune, osa rispondere seriamente di sì, io facio voto di non aprire più bocca in eterno se non per cantare le glorie del fatalismo. — Del rimanente, parmi che in ogni caso converrebbe chiamar le cose co'l proprio nome; e chi nega la libertà nel fatto, dovrebbe tanto più negarla a parole. Se una sola ed unica legge governa in tutto e per tutto l'uomo, come ogni altro ente, chiaro è che bisogna trattarli tutti ad un modo, e tutti comprenderli sotto la medesima categoria: o liberi tutti, o nessuno. Laonde i filosofi *amanti dei cavilli e delle chimere* cesseranno dal riguardare la libertà qual differenza specifica dell'uomo, quando i fisici e i naturalisti cominceranno ad attribuire la libertà all'attrazione ed alle conchiglie.

II.

Tutto il resto del discorso riducesi a due capi: la responsabilità e la morale. È una divisione, a dir vero, poco esatta; giacchè la questione della responsabilità rientra necessariamente in quella della morale. Ad ogni modo, seguitiamo l'ordine stesso delle objezioni.

Su 'l primo punto non occorre già di confutare la teoria del sig. Paysan, ma basta verificarne il significato. Egli nega affatto la responsabilità degli atti umani, poichè in luogo di spiegarci come nel fatalismo rimanga salva l'imputabilità dell'uomo, non fa altro che ripeterci, l'uomo esser privo d'ogni libertà, e quindi non poterglisi imputare nè a merito, nè a demerito le sue azioni. In ciò almeno egli si mostra più lo-

gico e sincero di tanti altri fatalisti; e il suo procedere parmi sotto questo rispetto degnissimo di lode. Ma per ciò stesso la controversia è finita; dacchè con un sistema, che non ammette alcuna differenza morale fra la probità del galantuomo e la perfidia del traditore, non fa mestieri d'altra confutazione che del grido della coscienza umana: chi è sordo ad essa, non aprirebbe certo li orecchi ai nostri sillogismi.

Li argumenti poi, che s'arrecano a sostegno d'una tale enormità, sono ben degni di lei. Il primo, che si fonda su la fallibilità dell'uomo, prova solo che l'uomo può cader in errore e fare del male. Che novità! Rimane però ancor da provare, ch'egli non poteva in alcun modo astenersi dal male che commette; e il signor Paysan non lo prova, nè lo proverà in eterno. Che si potesse prevedere sin dal principio del mondo, che fra li uomini accadrebbero errori e colpe, sta bene: ci vorrebbe forse un grande spirito di profezia per indovinare, che in mezzo ad una società d'individui tutti fallibili, tutti peccabili, non mancherebbero li sciocchi ed i tristi? Ma dal poter predire che vi saranno dei tristi, al poterne conchiudere, che dunque i tristi non sono colpevoli del male che fanno, perchè non sono padroni in nulla e per nulla dei loro atti; ci corre un abisso, e non basta per fermo a varcarlo una mera asserzione dei fatalisti. Pure il sig. Paysan è così certo del fatto suo, che non crede possibile d'essere contradetto! Or che dirà, se io, non che contradirgli, tengo i suoi argumenti in conto di paralogismi e non di raziocinj? Egli afferma, che la causa unica e sola del delitto è l'ignoranza: ed io lo nego. A chi mai darà egli ad intendere, che il ladro, lo spergiuro, il parricida non abbiano la coscienza di far male; e che il loro delitto sia un errore così involontario, così innocente, come quello d'un matematico nell'abacare? Se deride qual *pregiudizio* l'orrore, che eccita nella coscienza dell'Umanità il delitto, tal sia di lui: io per me antepongo di gran lunga questo *pregiudizio* a tutte le possibili argumentazioni del fatalismo.

Afferma ancora, che se il male è una conseguenza neces-

saria della natura dell'uomo e del mondo, il reo è necessariamente reo: e quest'argumento poggia tutto su d'un equivoco. L'espressione di *conseguenza necessaria* come l'intende? La piglia semplicemente per una certezza morale anticipata, in guisa che il senso sia questo: data una società come la nostra, composta d'uomini suggetti all'ignoranza e all'errore, forniti di passioni e di libertà, è certo d'avanzo che tutti più o meno cadranno in qualche fallo, e taluni commetteranno qualche delitto? Allora l'argumento sarebbe un sofisma, perchè la conseguenza rinegherebbe la premessa: da una premessa cotale ne seguirebbe anzi, che il delitto è un effetto della libertà; e chi lo commette è reo, perchè doveva e poteva astenersene. All'incontro, la piglia in quest'altro senso, che li atti dell'uomo sono tutti e singoli predeterminati da una causa o legge necessaria, di cui egli non è che l'esecutore, lo strumento fatale; onde, facia bene o male, obedisce sempre egualmente alla sua natura? L'argumento allora sarebbe una petizione di principio; perchè addurrebbe in prova la tesi stessa, che si vuol dimostrare. Ed è per giunta una contradizione formale di termini; poichè parla di *delitto* e di *reo*, mentre che negando l'imputabilità, toglie ogni principio di differenza morale tra li atti umani, e rende assurde siffatte qualificazioni.

L'interpretazione poi, onde cerca di volgere in ridicolo quel detto: io son libero di volere come mi piace; è una sofisticheria poco spiritosa, per cavarne il giochetto di parole; *voler volere, ber bere*. No, non si tratta di *mettere il verbo volere dinanzi al verbo volere;* ma bensì di esprimere un fatto di coscienza, e il più universale, il più costante ed evidente che possa desiderarsi. Quel detto, per chi voglia capirlo, si traduce così: io sento in me la facultà di determinarmi ad agire o non agire, ad agire in un modo o in un altro diverso o contrario; e quindi sono io stesso la causa libera delle mie determinazioni. E il *calembour* del *voler volere* e del *ber bere*, che cosa diventa? Una prova di più, che il fatalismo non è meno infelice nelle caricature che nei raziocinj.

Ancor una parola su 'l punto della morale, a cui il signor Paysan pretende che il suo sistema proveda assai meglio del nostro. Ma il suo ragionamento ha il solito difetto di non conchiuder nulla. È morale, dic'egli, ogni atto che tende al bene, ed immorale ogni atto che tende al male; nè crede possibile, che altri contradica alla sua definizione. Io però la nego assolutamente. Riporre la moralità in una semplice *tendenza al bene* in generale, non è definirla, ma sì distruggerla; poichè in luogo di rappresentarla come una proprietà specifica degli atti umani, se ne fa un attributo commune d'ogni cosa. Ora io non posso chiamar morale se non l'atto conforme alla legge morale, alla legge del dovere.

L'altra definizione poi è fuor di proposito; giacchè non si tratta del bene in genere, ma del bene morale; e a costituir il bene morale non basta certo il contribuire al *nostro sviluppo normale* e al *conseguimento del nostro fine*. Un fine ed uno sviluppo è commune a tutti li esseri dell'universo; laddove il bene morale, la moralità è condizione tutta propria e distintiva dell'uomo. Ora il bene morale implica il dovere; e il dovere, la libertà.

Falsa pertanto è ancora la terza definizione, che il signor Paysan ricava dalle due precedenti, applicandole all'uomo; e senza tanta pompa di parole oscure ed equivoche, parmi che il senso commune, chiamando morale l'uomo che fa il suo dovere, parli assai più da filosofo che i fatalisti. Tant'è, insomma, il concetto della morale non può segregarsi da quello del dovere; nè il concetto del dovere da quello della libertà: e questo solo principio può sfidare tranquillamente tutta la logica di tutti i fatalisti del mondo.

Non entrerò nella questione del diritto penale; chè i lettori della *Ragione* dopo li articoli di Poletti possono ben da sè apprezzare le asserzioni gratuite e paradossali del sig. Paysan.

Già egli avea dichiarato, che non riconosce divario alcuno fra il delitto dell'assassino e lo sbaglio dell'abachista; ed ora ci dà quest'altra notizia, che l'ammirare un atto eroico e l'ammirare una bella statua, un bel fiore, è per lui un solo

e medesimo sentimento. Che tal sia per lui, poco importa; ma fortunatamente il sentire degli altri uomini è di tempra diversa; e la commozione che loro cagiona l'eroismo della virtù, è un affetto un po' diverso da quello che loro arreca la bellezza di una statua o d'un fiore.

Per ultimo, a *dimostrare una volta di più l'assurdità della dottrina*, che ammette nell'uomo la *potenza di volere*, egli soggiunge, che data la facultà di mutar i proprj voleri, cioè di potersi determinare senz'alcuna sorte di motivi, non si potrebbe far più verun assegnamento su l'uomo. Ma chi gli ha detto, che la teorica della libertà includa la facultà di volere senza motivo alcuno? Essa importa solo, che l'uomo è libero di scegliere fra i varj motivi; e quindi, che determinandosi ad agire secondo li uni o li altri, si determina da sè stesso, e sempre con la coscienza di potersi volendo determinare altrimenti. E per ciò che spetta all'assegnamento da potersi fare su l'uomo, o si parla dell'uomo in quanto è suggetto a leggi naturali e necessarie, o dell'uomo come agente libero. Nel primo caso, il calculo può farsi benissimo e con tutta certezza; nel secondo non può mai essere che una congettura. L'esempio dell'oratore adunque va posto insieme con quelli di Cesare, di Radetzky, e del famoso gigante.

DEI PRINCIPJ DELL'ORDINE SOCIALE. [1]

All'illustre De Potter. [2]

I.

Nelle parole, con cui mi congedavo dall'egregio vostro Agatone, ho già espresso in parte, o Signore, con quali sentimenti

[1] N. 96, 98, — 16, 30 agosto 1856.

[2] Alla controversia con De Potter diede occasione la stampa d'un *nuovo programma dei liberi muratori* (LA RAGIONE, N. 70), esposto dal sig. Goffin in un

io ponga mano alla controversia, che mi avete proposta. Non che dolermi, che voi mettiate a dura prova la mia compiacenza, io ho anzi da rendervi grazie infinite per l'invito che mi faceste; poichè è desso la testimonianza più solenne di stima, che un maestro, qual voi siete, potesse dare ad uno scolaro, quale son io. Oh! no, non temete adunque di mai potermi essere importuno: le vostre dottrine, quand'anche non arrivino a guadagnarsi il mio assenso, non cesseranno mai di meritarsi tutto il mio rispetto; e la vostra voce, quando pur non trovi un'eco nel mio pensiero, suonerà sempre venerata al mio cuore. Lasciate però con me da parte ogni maniera di complimenti: la *Ragione*, approvi o combatta le vostre teorie, andrà sempre lieta e superba di potersi fregiare del vostro nome.

Prima di rispondere partitamente ai vostri quesiti, permettetemi ch'io tocchi i punti principali del vostro articolo, per dirvi quali io possa ammettere, e quali no.

Ammetto con voi pienamente, che la società non è un mero aggregato di corpi viventi, ma bensì un'unione d'intelletti e di cuori; e che però l'unità sociale vuol essere fondata in un principio, che sia il mutuo legame fra li uomini, sia l'autorità, intorno a cui convergano tutti i voleri: ma dissento da voi su l'origine e la natura di questo principio. Voi credete, ch'esso non sia dato in alcun modo alla società, ma ch'ella debba trovarlo; e credete, che non possa trovarlo con altro processo conoscitivo fuorchè per via del raziocinio. Or io tengo

banchetto massonico a Liége. Quel programma venne censurato da De Potter in una *lettera* alla *Ragione*, accompagnata da una *nota* di suo figlio Agatone (N. 77). Rispose loro la *Ragione* (N. 79 e 81). Nuove instanze vennero mosse da De Potter figlio (N. 86), a cui replicò la *Ragione* (N. 87 e 89): ambedue le risposte, siccome quelle che trattano *questioni* principalmente *politiche*, verranno publicate nella *Parte terza* di questi Saggi. Due collaboratori della *Ragione*, che si sottoscriveano *Julius* e *Carlo*, presero anche parte alla nostra polemica (N. 80 e 81); ed al primo rispose De Potter padre (N. 83), che s'ebbe una replica di Julius (N. 84); al secondo rispose De Potter figlio (N. 91). Indi il padre, lasciate da banda come secondarie le questioni politiche ed economiche, portò la controversia nel campo filosofico *dei principj dell'ordine sociale* (N. 94), e gli rispose la *Ragione* co' due articoli qui ristampati.

all'opposto, che il principio dell'ordine sociale è dato alla società dalla natura e nella natura stessa dell'uomo; e che prima di essere determinato come dogma di fede o come teorema di filosofia, esso vien appreso come sentimento spontaneo, come legge instintiva della coscienza.

La società per me è un fatto, che ha la sua ragion d'essere, non già nella libera elezione della volontà umana, ma nelle condizioni stesse dell'umana natura, ne' suoi bisogni, ne' suoi instinti, nelle sue funzioni. La legge che porta l'uomo alla società, è quella medesima che lo porta alla conservazione dell'individuo e alla propagazione della specie; è una legge superiore alla sua volontà, una legge ch'egli sente ed obedisce prima d'averne la cognizione riflessa e razionale. In ciò parmi che la storia e la filosofia si confermino, si verifichino reciprocamente. La vostra teoria, a prenderla come suona, presupporrebbe che li uomini avessero cominciato a vivere segregati l'uno dall'altro, a pensare, a riflettere, a ragionare ciascuno da per sè, a costruire sistemi di religione e di morale, di diritto e d'economia; e poi, convenuti un bel giorno a parlamento, avessero decretato ad unanimità di suffragj il principio della legge o della vita sociale. Ora questo modo di spiegare l'origine della società mi sembra, che repugni tanto nell'ordine storico, quanto nell'ordine filosofico; giacchè e nell'uno e nell'altro riesce affatto impossibile.

Pertanto, siccome io ripongo l'origine del principio sociale, non nel libero arbitrio degli uomini, ma nelle condizioni necessarie della loro natura; così io tengo il principio stesso nella sua origine, non per una formula della ragione pura, cioè un risultato della riflessione, del raziocinio, ma per una forma nativa del sentimento, un dettame immediato, spontaneo, instintivo della coscienza. La società è un'ampliazione della famiglia. Ma il principio, che originariamente stringe i figli ai genitori e i genitori ai figli, e li sposi e i fratelli e i parenti tra loro, donde proviene? Chi l'avea loro insegnato? Forse la scienza, il raziocinio? No, ma la natura, la coscienza; esso fu prima un sentimento del cuore che un precetto della

teologia, e la famiglia esisteva assai prima che la scienza dei rapporti domestici. Così io riguardo il principio dell'unione sociale. Chi ha primitivamente persuaso agli uomini di vivere in consorzio, di formare il Commune? Forse le dimostrazioni dell'economia, della politica, della morale? No, per fermo; la società era costituita molto prima che la scienza dei rapporti sociali; ed era costituita, non in virtù di teoremi e di corollarj, accettati volontariamente da tutti, ma in virtù di un'inclinazione, di un sentimento naturale, che parlava alla coscienza di tutti, e guidavali instintivamente ad associarsi per poter soddisfare ai bisogni della mente e del cuore, alle condizioni moltiplici della vita umana. Laonde il fatto della società dovette esistere prima che la teorica della società, come il fatto della vegetazione prima che la botanica, il fatto della malatia prima che la medicina, il fatto della composizione dei corpi prima che la chimica, ecc. La scienza sociale consiste nel determinare e classificare le leggi dei rapporti naturali fra li uomini in società; come le altre scienze, che trattano dell'uomo, consistono nel definire e ordinare le leggi dei rapporti, che costituiscono la natura dell'uomo sotto altri rispetti. L'esistenza di tali rapporti adunque precede necessariamente alla cognizione, che se ne possa avere.

Ma nella cognizione del principio sociale qual processo avrà tenuto lo spirito umano? Quello stesso certamente, che forma la legge essenziale ed organica della cognizione in generale. Ora questa legge, in cui si compendia quasi tutta la psicologia, stabilisce un ordine, logico insieme e cronologico, nella conoscenza; la quale nel primo momento o periodo è sensibile, cioè diretta, immediata, concreta; e nel secondo è razionale, cioè riflessa, mediata, astratta: vale a dire, che la funzione conoscitiva è prima sentimento e poi ragione, prima instinto e poi teoria. Nè questa gradazione vuol essere presa così a rigore, come se nella prima epoca della vita umana non avesse parte alcuna la ragione; e nella seconda, alcuna non ne avesse il sentimento; chè le distinzioni psicologiche non sono divisioni reali. Essa importa soltanto, che ne' pri-

mordj dell'intelligenza la funzione predominante è il sentimento, e non la ragione; e che il fondamento di tutte le cognizioni umane è dato dalla natura sotto forma d'instinto, e non già dalla scienza sotto forma di assioma o di teorema. L'opera dell' educazione, sì per rispetto all'individuo e sì alla società, intende a stabilire progressivamente l'armonia più intima, più universale fra questi due elementi, queste due forme della conoscenza; intende a far dell'uomo una ragione che senta, e un sentimento che ragioni. Ma è uno scopo ideale, a cui l' Umanità dee via via accostarsi, e senza raggiungerlo mai; perchè implica un grado di perfezione assoluta, cioè infinita, cioè impossibile ad un ente finito come è l' uomo. Il progresso adunque consiste, non già nell'escludere affatto il primo elemento della conoscenza a profitto del secondo; ma bensì nell'andar diminuendo il predominio del senso, ed aumentando quello della ragione; nel promuovere un maggior accordo fra ciò che la coscienza sente, e ciò che l' intelletto concepisce; nel tradurre di mano in mano le inclinazioni, i simboli, le imagini, in idee, sistemi, dottrine.

E in questo processo medesimo risiede la legge della verità. Il passaggio dall'ignoranza alla scienza non è instantaneo, ma s'effettua in una serie progressiva e indefinita d'atti intellettivi, nella quale i varj gradi segnano un ordine di cognizione via via più chiaro, più esatto, più comprensivo. La verità è la vita del pensiero; onde cominciar a pensare e cominciar a conoscere la verità è tutt'uno. Ma la cognizione, come tutte le altre funzioni umane, si va attuando secondo una legge di sviluppo e di perfezionamento: da prima è vaga, oscura, confusa, fantastica; poi co'l tempo, con l'educazione, l'esercizio, e l'esperienza, vien acquistando sempre maggiore nettezza, precisione, distinzione, valore scientifico; in altri termini, da prima è sensibile, e poi va di mano in mano diventando razionale.

Applicando queste norme al caso nostro, io non posso concedervi, o Signore, che il principio sociale non fosse dato all'Umanità in veruna guisa, e tanto meno che dovesse o po-

tesse originalmente essere un prodotto del raziocinio. Il principio dell'ordine sociale, come quello della religione, della morale, del diritto, dell'estetica, ecc. cominciò ad essere appreso sotto la forma concreta d'un sentimento; e solo più tardi venne ridutto alla forma astratta d'una teoria. E non è a dire, che nel primo caso fosse un errore, e nel secondo una verità; dacchè il principio è un solo e sempre lo stesso, ma diverso è l'ordine di cognizione, onde vien percepito: più grossolano e vulgare il primo, più puro ed elevato il secondo; l'uno proprio dell'Umanità fanciulla, l'altro dell'Umanità adulta; quello, patrimonio delle rozze moltitudini, questo, privilegio delle menti culte. L'ordinamento sociale adunque fu sempre fondato sopra una verità, ma diversamente conosciuta: cioè, prima in modo più imperfetto, poi meno; ossia, prima con la mescolanza di più errori, poi di meno; ma con una cognizione assoluta o scevra da ogni ombra, da ogni possibilità d'errore, non mai.

Nel vostro sistema però il sentimento non dee godere di tanta importanza, quanta ne ha nel mio; poichè avete dichiarato espressamente di *lasciar da banda il sentimento e la coscienza*, siccome cose, *che le circostanze fan nascere, ch'esse modificano, che neutralizzano, che soffocano*. Ma a me sembra tutto il contrario; giacchè appunto nel sentimento, nella coscienza, io ravviso non solo l'elemento primigenio, originario, ma eziandio l'elemento costante, universale, e per usare il linguaggio commune, sustanziale della conoscenza. Se ne faciamo una questione di fatto, io vedo che li uomini han mostrato sempre un consenso molto più generale, molto più unanime ed uniforme nei sentimenti che nelle idee; e la storia ne fa fede, che in tutti i tempi e in tutti i luoghi, salve sempre le debite differenze di clima, d'educazione, di cultura, ecc. regna un mirabile accordo fra le manifestazioni spontanee della coscienza, laddove nelle produzioni dottrinali della ragione è una vicenda perpetua di variazioni e di contradizioni; non vi ha una teoria, che da cento altre non sia combattuta e disfatta; e quelle nozioni, che nel mondo imaginario degli

ontologisti possedono la più perfetta immutabilità, necessità, assolutezza, appena toccano il mondo della realtà, appajono il più contingente e variabile di tutti i fenomeni mentali. — Se poi ne faciamo una questione di dottrina, io vedo che così dev'essere; poichè la cognizione diretta, immediata, che s'attinge dal sentimento o dalla coscienza, non è un'opinione arbitraria, ma un'inspirazione naturale; all'incontro, la cognizione riflessa, teoretica, che s'acquista mediante il raziocinio, non è un dato della natura, ma un prodotto del pensiero. Or la natura non è forse ciò, che havvi nell'uomo di più stabile, costante, ed uniforme? E le leggi della nostra natura possono forse andar suggette a tante vicissitudini, quante ne attraversano i concetti della nostra mente? Il vero elemento di variabilità, di mutabilità nell'uomo è il suo arbitrio. Ma l'arbitrio può influire ben più su la scienza che su 'l sentimento; poichè la volontà ha maggior potere su la riflessione che su la natura. Il principio sociale adunque ha un fondamento ben più saldo nella coscienza dell'Umanità, che in un sistema di filosofia; e la società riposa ben più sicura sotto la tutela della natura, che sotto quella del sillogismo.

Quindi voi avrete già dedutto, come io non possa approvare intieramente le vostre idee su la storia della *rivelazione*. Le ammetto bensì, in quanto voi dimostrate, che quel concetto di Dio non potea reggere all'esame; che una rivelazione, principio sociale per un tempo e per un popolo, non era più tale per un altro; che l'autorità fondata su quelle rivelazioni e quelli Dei era destinata quando che fosse a perire, per dar luogo ad un'altra più conforme alle nuove condizioni dell'Umanità. Ma non le ammetto, d'altra parte, in quanto pare che voi non riconosciate nulla di vero nel principio sociale, che governò l'Umanità fino a' giorni nostri; ossia, che riguardiate tutto il corso della civiltà dalla sua origine infino ad oggi come uno stato di perpetua aberrazione mentale. Perocchè, siccome ebbi già a notare nella risposta al vostro Agatone, un sistema di filosofia sociale, che per sua giustificazione ha bisogno di sostenere, che nessuno conobbe ancora

nulla di vero, che tutti furono sempre ludibrio dell'errore, e che proprio ad esso era riserbato di portare il primo raggio di luce nelle intelligenze, per me è bello e giudicato; e me ne sto volontieri co 'l senso commune.

Dal passato veniamo al presente. Posto che le rivelazioni non abbiano più forza sociale, e che però la divisione dell'Umanità in nazioni non poggi più sopra la diversità e l'antagonismo delle rivelazioni, ne segue forse ch'essa non sia più fondata su nulla di reale? Ma la varietà dei caratteri geografici, fisiologici, etnologici, storici, letterarj, ecc. non è qualche cosa di ben più reale che tutti i miti o leggende delle rivelazioni antiche?

La fede socialmente è morta: — sì, la fede sovranaturale, sovrintelligibile, rivelata, certamente. Ma oltre di questa fede fattizia, non v'ha forse nel cuore dell'Umanità il germe imperituro d'una fede naturale, intelligibile, instintiva, attributo fondamentale della coscienza e del sentimento, condizione essenziale della ragione stessa, dello stesso pensiero? E questa fede, che vivea sotto il simbolismo delle rivelazioni passate, vive tuttora sotto il dubio dello scetticismo presente, e vivrà ancora sotto la dottrina della scienza futura; vivrà sempre con l'uomo, perchè dessa è la vita della vita dell'uomo; e mentre le fedi posticcie s'individualizzano ogni dì più e vanno scomparendo, essa invece si generalizza, si rinvigorisce, ed acquista tanto maggior impero sopra la società, quanto più ne han perduto e ne perderanno le rivelazioni.

Una volta li uomini credeano a certi dogmi religiosi, ed ora ne dubitano: — e che perciò? Vuol forse dire, che la condizione di allora fosse migliore d'adesso? Il fanciullo, l'idiota credono là dove l'adulto, lo scienziato dubitano: varrà dunque meglio moralmente e socialmente lo stato di fanciullezza che di virilità, l'ignoranza che la scienza? Confessate voi pure, che quella fede era insomma un'illusione, un errore: dunque gioverà meglio credere fermamente all'errore, che riconoscerlo e disingannarsi?

Finora non s'è trovata una dotrrina da surrogare efficace-

mente la rivelazione: — e sia pure; ma intanto s'è riconosciuto, che quella rivelazione era favolosa. E non è già questo un gran passo nella via d'una dottrina novella?

Da ultimo, che oggi non vi sia certezza su nulla, non accordo sotto alcun rispetto, non due che vogliano ammettere la stessa cosa, permettetemi che non lo creda, e dispensatemi dal ripetervi le ragioni che ho esposte a vostro figlio. Nè veramente mi fa mestieri; poichè mi porgete voi medesimo il destro di ridurre al suo giusto valore quella sentenza, che ha tutta l'aria d'un paradosso. In prova del disaccordo profondo e universale, che oggidì scompagina le teste e scombuja le idee, voi citate varj articoli della *Ragione*. Or bene, è egli vero che in essi non ci sia accordo sotto alcun rispetto, non ci sia una sola cosa ammessa da tutti? Io me ne rimetto al giudizio dei nostri lettori.

Del resto, se ne volete un pegno più materiale, posso darvelo incontanente. Li articoli su *la fatalità e la libertà*, e su *le quintessenze di A. Guyard* sono miei; quelli sopra il *sacrifizio* e il *sentimento religioso*, di B.; e quello su *la libertà d'insegnamento*, di Macchi. Ebbene, da questi articoli potremmo ricavare, non mica una sola, ma cento proposizioni, che tutti e tre sottoscriveremmo di pienissimo accordo. La proposta ve la fo io, ma vi sto mallevadore del consenso de' miei due ottimi amici: tanto son certo della perfetta armonia, che congiunge non solo i nostri affetti, ma anche i nostri pensieri. Il che non significa sicuramente, che tutte e singole le idee di ciascuno sieno tali e quali idee degli altri; poichè una identità assoluta è contro natura. Essa non si verifica nè pure fra due fogliuzze, due fiorellini, due goccie d'aqua: e dovrebbe trovarsi fra ciò, che v'ha nell'universo di più vario, di più individuo, di più personale, le menti umane? Ma quali che siano i disensi parziali e secondarj fra me ed i miei due collaboratori, posso in coscienza assicurarvi, o Signore, che se tutti li uomini fossero in disaccordo come noi, l'Umanità, non che possedere la pienezza dell'ordine sociale, avrebbe già inaugurata quell'èra desideratissima di intima solidarietà e

fratellanza, che è l'ideale de' più alti ingegni e de' più nobili cuori del nostro tempo.

II.

Veniamo alla morale. Voi volete, o Signore, *che ognuno sapia qual è il suo dovere, e perchè questo dovere è obligatorio.* Su la prima parte della proposizione io non ho che ridire; ma quanto alla seconda, avanti di ammetterla conviene che c'intendiamo. Se richiedete, che l'uomo conosca un *perchè* di ciò che dee fare, ossia che si renda una ragione del proprio dovere, che ne' suoi atti morali operi deliberatamente e non instintivamente, che abbia una regola, un criterio pratico per discernere il bene dal male, le cose prescritte dalle vietate: io la concedo pienamente senza pur l'ombra d'una difficultà. Ma se all'incontro esigete, ch'egli sapia l'ultimo perchè del dovere, posseda cioè un principio, un sistema razionale, scientifico, assoluto dell'obligazione morale: io non posso più consentire con voi, e debbo risolutamente negare la proposizione. Di quel principio han sempre disputato, e disputano sempre, e sempre disputeranno i filosofi stessi, perchè non se ne ha veruna notizia certa e positiva; come potrei dunque concedervi, che debbano conoscerlo tutti, e quindi anche li illetterati, l'ignoranti, il vulgo, cioè il massimo numero?

Il dovere ha il suo fondamento pratico nella legge delle relazioni naturali fra li uomini. Ora questa legge in tanto ci è nota, in quanto si manifesta alla nostra coscienza; e però la notizia, che ne abbiamo, è subordinata necessariamente alle condizioni della coscienza medesima, e si rischiara, si svolge, si compie con quel processo, che tiene lo spirito umano nell'acquisto progressivo della conoscenza. Appunto perchè *la scienza del dovere deriva dalla scienza dell'uomo*, il perchè del dovere non sarà mai l'ultimo, l'assoluto, non potendosi mai aver la scienza ultima ed assoluta nè dell'uomo, nè di verun'altra cosa. Nell'infanzia dei popoli si ha dell'uomo una

cognizione rozza, grossolana, rudimentale, quindi anche la ragione del dovere corrisponde a quel grado imperfettissimo di conoscenza; e l'uomo adempie la legge morale per quei soli motivi, di cui la sua coscienza è capace. Ma di mano in mano che apprende a conoscer meglio la propria natura, e si forma un concetto più chiaro, più alto, più esatto delle sue relazioni co' suoi simili, vien pure a conoscer meglio la legge morale; e i motivi, che parlano alla sua coscienza e stimolano la sua volontà, sono di un ordine assai più razionale, ed hanno un valore assai più scientifico. E questo progresso non dee aver fine; perchè la mente umana, che è limitata, non arriverà giammai a conoscer l'uomo quanto è conoscibile, essendo infinita la sfera della conoscibilità così dell'uomo, come di ogni altro ente.

Laonde, allorchè voi soggiungete, che *non saprebbe che cosa ha da fare, chi non sa che cosa egli è, nè donde viene, nè dove va*, io distinguo del pari; e vi concedo benissimo, che non potrebbe aver coscienza d'alcun dovere, chi non avesse cognizione alcuna di sè medesimo: ipotesi impossibile in qualsivoglia periodo di vita sociale; ma nego recisamente, che a conoscere i doveri necessarj all'esistenza della società, nella sua rispettiva condizione, si richieda la cognizione dell'intima essenza dell'uomo, del suo primo principio, e del suo ultimo fine. Perocchè a negarlo mi basta per tutta ragione il fatto, che la società ha esistito ed esiste, quantunque non abbia mai posseduta, nè posseda quella scienza assoluta: una tale scienza non è dunque condizion necessaria dell'ordine sociale, nè per conseguente della legge morale.

E se fosse mai vero, che chi non ha cognizione dell'*intima essenza dell'uomo* dovesse *abbandonarsi* al suo *impulso fisico*, alla sua *attrazione o repulsione organica*, e fosse davvero *un pazzo a sacrificarsi per li altri*; oh! bisognerebbe a dirittura mandare il genere umano a errar per le selve, o a chiudersi nei manicomj; giacchè la piena e perfetta cognizione dell'intima sua essenza niuno può averla, e meno l'ha chi più se ne vanta. No, per buona ventura, il dovere del sacrifizio non

dipende punto, nè in teoria nè molto meno in pratica, da un sistema qualunque di teologia o di filosofia: egli è il più nobile dei sentimenti, onde la natura ha distinto e privilegiato l'uomo su tutti li altri esseri; è la legge degli animi generosi, che subordinano l'egoismo all'amore, che adempiono eroicamente al debito della fratellanza e della solidarietà umana, e che mettono la loro felicità nel rendere felici li altri. E costoro non s'inspirano certamente dai sillogismi d'una teoria, dalle astrazioni d'un sistema: consultano il proprio cuore, interrogano la propria coscienza, e le obediscono *a prezzo di non importa quale sacrifizio*, e senza riguardo alcuno a paradisi o ad inferni. Se questi sono pazzi, deh! possano tutti, tutti li uomini perdere il senno così!

Ripiglierò adesso ad una ad una le vostre domande, accompagnandole con le mie risposte.

D. 1. Una società può esistere senza una morale, che sia ad un tempo di ciascuno e di tutti?

R. Conviene determinare il senso delle parole *morale* e *tutti*. Qualora *tutti* significhi, non propriamente la totalità matematica, ma soltanto la generalità dei socj; e per morale s'intenda, non una dottrina scientifica, assoluta di tutti i doveri, dai primi principj fino all'estreme applicazioni, ma una serie di dettami pratici della coscienza intorno alle relazioni fondamentali degli uomini fra loro; si, affermo io pure, che una società non può esistere senza una morale commune. Altrimenti, lo nego; poichè, torno a dirlo, che la società esista, è un fatto; e che non esista ancora una morale teoretica, ridutta a grado di scienza assoluta, ammessa e professata da tutti e singoli i socj, è un altro fatto non meno evidente del primo.

D. 2. Se questa morale è necessaria, non fa egli d'uopo, perchè sia realmente obligatoria, che abbia una sanzione reale, cioè necessaria, inevitabile?

R. *Sanzione reale*, nel caso nostro, dovrebbe dire premio o castigo *reale*, cioè non riserbato ad un'altra vita, più o meno imaginaria e favolosa, ma dato quaggiù, subito, in modo che

ognuno ne facesse esperimento in sè ed in altrui, ad ogni atto buono o cattivo che si commetta: e in questo senso io rispondo che no, una tal sanzione non è necessaria, perchè non ha mai esistito, laddove esiste bene da tanti secoli la società, e quindi una morale. Se invece chiamate *sanzione inevitabile* uno stato di pena o di beatitudine, ma futuro, appartenente ad un'altra vita, ad un altro mondo: allora io nego in prima, che sia quella una sanzione *reale;* perchè reale non si può dire se non ciò, che cade o può cadere sotto la nostra osservazione ed esperienza; onde la vita futura, posta fuori d'ogni esperienza ed osservazione possibile, è veramente il contraposto della realtà; e chiamar reale una sanzione propria di quello stato incognito e inconoscibile, sarebbe un troppo grave abuso della parola. Nego inoltre, che una tale sanzione sia necessaria a rendere obligatoria la morale; perchè il principio d'obligazione è anteriore al concetto di sanzione; ed è questo che dipende da quello, non già viceversa. Il premio ed il castigo presuppongono il dovere, ma non lo costituiscono; possono esserne effetti, non mai cagioni: e che altro è il dovere se non la stessa obligazione? Dunque far dipendere la obligazione dalla sanzione, è un rovesciare tutto l'ordine morale. Anzi egli è un distruggere di pianta l'essenza medesima del dovere; poichè chi fa o tralascia un'azione per la ricompensa o la punizione che gliene deve tornare, non opera già per dovere, ma per convenienza, per interesse, per egoismo: ed è un abolire il principio stesso d'obligazione della legge morale; poichè se intanto è obligatoria la pratica della virtù e la fuga del vizio, in quanto all'una dee tener dietro il premio e all'altro la pena, cesserebbe ogni sorta d'obligazione per chiunque avesse l'audacia di rinunziare volontariamente a quello, e rassegnarsi a questa: di lui potrebbe dirsi che fa male i suoi conti, ma non già che manchi al suo dovere.

D. 3. V'ha una sola sanzione, che possano imaginare i legislatori non rivelatori, i moralisti non religiosi, la quale porti questa condizione d'inevitabilità, condizione *sine qua non*, perchè la morale sia altro che una vuota fraseologia, d'ajuto

ai bricconi per ingannare; e la società, altro che un trafico dei deboli per opera dei forti?

R. Rispondo in primo luogo, che per le ragioni suddette la sanzione in una vita futura non può essere una condizione *sine qua non* della legge morale nella presente; e in secondo luogo, che nessun legislatore o moralista, rivelatore o religioso, filosofo o scienziato che sia, non potrà mai trovare una sanzione capace di purgar la terra da ogni male. Per giungere a tanto ci vuol altro che leggi e sanzioni, teoriche e dottrine! bisognerebbe togliere agli uomini la libertà e le passioni, cioè distruggere l'uomo per farne... che cosa? Del resto, l'esperienza venne già fatta e rifatta più volte, ma sempre indarno. Quella sanzione inevitabile, che voi richiedete, era stabilita in parecchie religioni; e pure non iscomparvero i bricconi dal mondo, nè i deboli cessarono di esser vittime dei forti. E qualunque altro sistema di sanzione piacia a voi od a chi che sia di proporre, possiamo star sicuri d'avanzo, che di bricconi ve ne saranno ancora, come di deboli e forti, di oppressi e oppressori.

D. 4. La morale individuale, supposta come il risultato di una rivelazione, d'una inspirazione, d'una grazia, o d'un sentimento, di una coscienza personale, o dipendente da circostanze anch'esse dipendenti dalla nostra volontà, non priva l'uomo d'ogni libertà, e per conseguente d'ogni responsabilità; e non rende assurde le guarentigie, di cui la società crede doversi circondare per la sua conservazione?

R. Lascio da parte la rivelazione, l'inspirazione, la grazia, che nel senso sovranaturale non han per noi valore alcuno; e nel senso naturale non sono che varie forme del sentimento o della coscienza. Ma della coscienza parlando, dico in primo luogo, che il riporre in essa il fondamento del dovere non dà alla morale un carattere *individuale*, più che il collocarlo nel ragionamento; poichè sì il ragionamento e sì la coscienza, come facultà o funzioni dello spirito, sono individuali allo stesso modo; e quanto alle loro manifestazioni, ai loro risultati, sono egualmente universali. Dico in secondo luogo, che

il fondar la morale su la coscienza, non è mica farla dipendere dalla nostra volontà; perchè il dettame della coscienza apparisce come una legge di natura, che s'impone, non si assuggetta alla volontà; legge, che la volontà deve osservare, e che può trasgredire bensì, ma non mutare a suo arbitrio. Dico infine, che questa morale, non che privi l'uomo d'ogni libertà, d'ogni responsabilità de' suoi atti, ha invece per condizione essenziale la responsabilità e la libertà dell'uomo; perchè libertà e morale, responsabilità e dovere e coscienza son tutti termini, che s'includono a vicenda; sicchè le guarentigie sociali possono riuscire *assurde* in qualunque altro sistema, che pretenda all'assoluto; ma non certo in quello del criticismo, che prende l'uomo qual è, e cerca di studiarne e conoscerne, non l'intima essenza, ma i fenomeni, le funzioni, le leggi naturali.

D. 5. Poichè la morale non procede che dal ragionamento, non ha dessa evidentemente per motivo il maggior benessere possibile di colui che ragiona, conforme alle sue idee su 'l vero benessere?

R. Ho già detto, come io non possa ripeter l'origine della morale dal raziocinio puro; e qui aggiungo, cho molto meno posso concedere la conseguenza, che ora se ne trae. Assegnare per unico e supremo motivo del dovere il *benessere*, ed un benessere che ha la sua regola, la sua misura nel codice penale di un altro mondo, mi sembra un sistema, che abbia tutti i vizj della morale dell'interesse, e per sovrapiù tutti quelli della morale del misticismo. Per me il motivo del dovere propriamente efficace, immediato, positivo, quello che basta all'ordine sociale, e che realmente governa la vita di tutti, è la legge della coscienza, la quale al pari di ogni altra legge di natura, è, perchè è. L'indagine di una causa più alta, di una ragione più soddisfacente alla curiosità dei metafisici, potrà fornire ampia materia ad ipotesi, a dispute speculative senza fine, ma non avrà mai alcuna importanza pratica per l'andamento della società.

D. 6. Perchè vi sia sacrifizio di qualcuno agli altri, non è

egli mestieri, che colui stimi vantaggioso a sè stesso di sacrificare il suo benessere apparente, a fine di rendersi utile a' suoi simili?

R. No, per fermo, giacchè allora svanirebbe il concetto medesimo di sacrifizio. Quando altri rinuncia ad un grado minore di benessere per procacciarsene uno maggiore, fa il proprio interesse, non già un sacrifizio. Che poi la sua rinuncia torni utile ad altri, poco importa, mentr'ei la fa sopratutto per il vantaggio che ne ridonda a sè stesso. Dunque il suo atto non può meritare giammai il titolo di sacrifizio: è un calculo d'egoismo, e nulla più.

D. 7. Questo sacrifizio obligatorio non è desso il fondamento unico della società, come stabilita dalla ragione sopra il diritto, per l'adempimento del dovere, e come fornita di tutte le condizioni possibili di durata?

R. Sì, certo, l'obligazione del sacrifizio è fondamento della società; ma il principio di quest'obligazione non risiede già in un interesse individuale, in un aumento di benessere proprio, sibbene in un dettame della coscienza, che prescrive di fare per li altri ciò che vorremmo dagli altri per noi, e di subordinare sempre il vantaggio privato al bene commune. Su li ultimi perchè dell'obligazione di questo precetto questionino pure i filosofi a loro grand'agio; ma all'Umanità basta solo, ch'esso sia una legge spontanea, costante della sua natura, per sentirsi obligata ad osservarlo, o per avere in sè tutte le condizioni possibili di durata.

Eccovi, o Signore, esposte brevemente e francamente le idee e le ragioni, onde disento da voi. Se erro, chiaritemi dell'error mio; contraponete alle mie idee, idee più rette; alle mie ragioni, ragioni più sode; e vi avrete acquistato presso di me un nuovo titolo alla profonda riconoscenza, che già da lungo tempo come vostro discepolo io vi professo.

LA MORALE DEL RAZIONALISMO. [1]

Risposta a De Potter. [2]

Permettetemi, o Signore, che risponda io brevi parole all'articolo, di cui onoraste la *Ragione*. Non so se l'egregio mio amico Carlo vorrà aggiungere qualche cosa in difesa del suo parallelo fra la morte di Socrate e di Cristo; ma voi avete portata la questione dal campo della storia in quello della filosofia, e proposta una dottrina che si rannoda manifestamente alla discussione dei *principj dell'ordine sociale*, che tempo fa si dibatteva fra noi. Vogliate però concedermi di ripigliarla anch'io per la mia parte, quasi continuando il dialogo che avevamo allora incominciato.

Lasciata dunque in disparte la vostra controversia con Carlo su 'l merito particolare e rispettivo del sacrifizio di Socrate e di Cristo, io prendo solo ad esaminare la vostra tesi generale su 'l principio dell'obligazione, che costituisce la legge morale.

A risolvere la questione, voi dite, se l'uomo che si crede interessato a sacrificarsi, abbia merito, o no, nel sacrifizio, convien prima stabilire, se le azioni abbiano, o no, un motivo; e se sì, quale sia desso in generale.

Indi voi ragionate così: l'uomo opera sempre per uno scopo; ora lo scopo della sua attività si è di soddisfare a' proprj bisogni; dunque in tutte le sue azioni egli mira necessariamente alla propria felicità: vale a dire, che non può esserci dovere per lui se non in virtù d'una legge, che obblighi la sua ra-

[1] N. 116, — 3 genajo 1857.
[2] Il quale in un articolo intitolato *il Razionalismo* (N. 110) avea censurato il parallelo fatto da *Carlo* (N. 105) tra *la morte d' un Saggio* (Socrate) e *la morte d'un Dio* (Cristo).

gione con la proposta d'un bene. E su questi principj io non ho che ridire; li ammetto come evidenti. Passiamo all'applicazione che voi ne fate.

« Colui, che non riconosce altra realtà fuorchè quella della » vita presente, non può, se è consentaneo con sè stesso, » proporsi per iscopo de' suoi pensieri e de' suoi sforzi fuorchè » i piaceri di questa vita. » E perchè, di grazia? Dov'è la relazione così necessaria fra una vita futura ed il dovere, che non ammessa l'una, cessi anche l'altro? Voi riguardate come cosa evidentissima, che chi pone questo antecedente: — Io non riconosco altra realtà fuorchè quella della vita presente; — dee trarne, se ragiona a tenore di logica, questo conseguente: — Dunque unico scopo della mia vita presente è il piacere. — Io all'incontro tengo un simile regionamento per sofistico ed assurdo; poichè da una tal premessa non deriva legitima una tal conseguenza. Infatti per concepire un termine medio, un nesso necessario fra l'una e l'altra proposizione, bisogna ammettere, che la certezza della vita futura sia una condizione essenziale della legge del dovere; talchè non possa più aver coscienza alcuna del dovere chi non ha il convincimento assoluto di una vita avvenire: o pure, che debba negare ogni idea di bene morale, ogni principio o legge di moralità, chi afferma di non riconoscere altra realtà fuorchè quella della vita presente. Quindi i raziocinj legitimi per venire a quella conclusione dovrebbero fondarsi in queste premesse: Chi non è certo della realtà d'una vita futura, non ha dovere alcuno nella presente; o vero: Chi non riconosce altra realtà dalla vita presente infuori, non può avere alcuna idea del bene, alcuna coscienza della legge morale. Allora sì, che tolto di mezzo ogni principio di moralità, unico scopo della vita diverrebbe il piacere, unica norma delle azioni l'interesse. Ma un simile antecedente chi ha mai potuto provarlo con buone e sode ragioni? Di declamazioni ed invettive ne abbiamo udite senza numero da ogni razza di dogmatici banditori di un altro mondo; ma d'argumenti diritti, rigorosi, irrefragabili, nessuno. E se voi, o Signore, siete riuscito a trovar quello, che

a nessuno de' vostri innumerevoli predecessori fu dato, ci rendereste un gran servigio dimostrandoci una tesi di tanta importanza per tutti, e massimamente per noi.

Del resto, i termini della questione non sono più esattamente li stessi. Da prima si parlava di *bisogni* e di *felicità*; ora non si parla che di *piaceri*. Ma l'uomo non ha forse altri bisogni che quel i del senso? E tutta la felicità, a cui anela, consiste forse nei godimenti del corpo? Sopra i bisogni sensuali non istanno i bisogni morali? Alle soddisfazioni del corpo non vanno innanzi quelle della coscienza? O bisogna forse aver fede in un qualche paradiso od inferno, per sapere che l'uomo è un uomo e non una bestia, e che la sua felicità dev'essere umana e non bestiale? Nell'applicazione adunque voi introducete un termine nuovo, che non era nel principio; ed io nego l'uno, appunto perchè ho concesso l'altro. E siccome questo termine diventa il perno di tutto il vostro ragionamento, così non fa mestieri di lunga discussione per criticarne il seguito; basta opporgli l'argumento, che combatte la proposizione fondamentale.

« Volere, voi ripigliate, che senza motivo egli sacrifichi » questi piaceri, quando se li può prendere, è volere che » non ragioni punto, che operi da pazzo. » Come! *senza motivo?* Non v'è dunque nessun altro motivo per fare il bene e fugire il male, tranne solo il timore d'un inferno e la speranza d'un paradiso? E credete da senno, che chiunque sacrifica i piaceri senza fare i suoi conti per la vita futura, *operi da pazzo?* Quand'è così, voi dovreste a dirittura battezare per *pazzi* tutti li uomini onesti e virtuosi di qualunque religione, credenza, o scuola che sieno, perocchè non ne troverete nessuno, il quale pur credendo alla vita futura, non vi dichiari, che farebbe il bene che fa, ancorchè non ci fosse di là nè paradiso da sperare, nè inferno da temere; nessuno, il quale non senta, che cesserebbe d'essere onesto e virtuoso, qualora dicesse in cuor suo: io preferirei il vizio alla virtù, se quello giovasse a' miei piaceri meglio di questa. E perchè? Perchè tutti, credenti e increduli, sentono che la legge del

dovere è per la coscienza un imperativo assoluto, che le s'impone da sè stessa, di sua propria natura, come condizione essenziale della sua vita intellettiva ed affettiva, come anteriore e superiore ad ogni sanzione di premio e di pena, in questo mondo o nell'altro. Laonde ogni volta che il piacere esclude il dovere, che l'interesse repugna alla virtù, il motivo di sacrificare l'interesse ed il piacere non fa d'uopo d'andarlo a ripescare nelle illusioni o nei terrori di una vita ignota, ma ognuno lo ha in sè stesso, nella coscienza medesima della virtù e del dovere: coscienza, che importa l'obligazione morale per sè stessa, indipendentemente da qualsiasi mercede o punizione. E chi non ha abbastanza di questo motivo, chi vuol traficare l'osservanza e la violazione della legge, secondo il più o men di piacere che gliene ridondi; io non saprei se meriti il nome di *pazzo,* ma certo è un essere destituito di senso morale.

« Bisogna ad ogni modo, voi proseguite, ch'egli facia valere la vita, e che per trarne tutto il piacere ch'essa racchiude, guadagni del denaro, onestamente, se si può; se no, altrimenti. » Ma di chi parlate? Se d'un uomo privo affatto d'ogni coscienza di dovere, d'ogni nozione di bene morale; di un essere così perverso, che sotto le forme d'uomo non abbia che l'anima d'un bruto, io lo concedo: ma soggiungo di più, che a costui non farebbero mutare registro nessun paradiso co' suoi angeli e nessun inferno co' suoi demonj. Se parlate invece di chi riconosce bensì la legge morale, ma in luogo di andarle a cercare un fondamento imaginario in un altro mondo, gliene dà uno ben più certo e saldo nella legge stessa della natura o della coscienza umana; allora io lo nego, perchè costui sa, che dee *far valere la vita,* non *ad ogni modo,* ma solo nel modo conforme alla giustizia, alla moralità, al bene; sa, che dee trarre, non *tutto il piacere* possibile, ma quello soltanto che non repugna al dovere; sa, che il *guadagnar denaro* è mezzo, e non fine; ed è illecito, ogni volta che si facia contro le leggi dell'onesto e dell'equo. E tutto ciò lo sa, senza bisogno alcuno di vaneggiare

su le torture e le delizie della vita futura, ma solo con porgere ascolto a quella voce interna, che gli parla al cuore.

« Non c'è, soggiungete ancora, vero male per l'uomo, se » non quello che prova o teme di provare egli stesso; non » c'è bene, tranne quello ch'ei sente o spera di sentire. » Per l'uomo bruto, sì, certo; ma per l'uomo ragionevole, no, e poi no. Questi invece riconosce, che il male è sempre male, ad onta di qualsiasi piacere che frutti; e il bene sempre bene, ad onta di qualsivoglia sacrifizio che costi; e quindi piglia per norma e criterio del bene e del male, non la qualità della sensazione che ne possa ritrarre, ma bensì la legge morale che prescrive l'uno e vieta l'altro.

« Parlategli di morale secondo questo principio, e sarà sempre » attento; provategli che gli importa di andare dove cercate » di menarlo, e vi seguirà fedelmente. » Quanto al bruto, la cosa è in regola; ma quanto all'uomo ragionevole, conviene spiegarci meglio. Provategli che *gli importa*, vale a dire, che è suo dovere, e vi seguirà o sentirà almeno l'obligo di seguirvi, ad onta di qualunque sacrifizio; ma all'incontro, finchè gli proviate solo che *importa* al suo piacere fisico, al suo interesse materiale, alla sua vita animalesca, egli non vi seguirà, se riconosce l'azione contraria alla legge morale; o seguendovi, avrà la coscienza di mancar al suo dovere, di commettere una viltà, una colpa.

Quindi io sono costretto a negar di pianta la vostra opinione su 'l sentimento del dovere. Il quale, voi dite, « s'in» voca ancora, è vero, ma bentosto non sarà più che per me» moria; e se alcune anime persistono a sottoporvisi, la riserva » *sotto benefizio d'inventario* è sempre sottintesa, e sovente » applicata. » Io invece tengo per fermo, com'ebbi già ad opporvi un'altra volta, che il principio più saldo, più universale e indefettibile della moralità sia appunto il sentimento del dovere, siccome quello che non è il risultato della riflessione libera, ma la manifestazione d'una legge naturale, e però così intrinseco ed essenziale all'Umanità, come la sua stessa natura. Possono bensì morire, e son morti in effetto e

van morendo a mano a mano i sistemi religiosi e metafisici, che pretendono d'architettare la vita di un altro mondo; ma il sentimento del dovere durerà quanto l'uomo, il quale dovrà pure *persistere a sottoporvisi*, finchè non cessi di esser uomo.

Nè parmi più esatta l'opposizione, che voi mettete fra il raziocinio e il sentimento. « Il raziocinio, voi ripigliate, è là, » imperioso, inflessibile: l'*io* è il suo inevitabile principio: *io* » *ragiono* no esprime inevitabilmente l'equivalente, che è: *io* » *mi sforzo di star meglio.* E quando il sentimento viene ad » opporgli la sua massima: *bisogna sforzarsi di soffrire di più,* » *e poi tutto è finito*, è ben sicuro d'esser tosto o tardi confuso, » rigettato, estirpato. » Passi pure la prima parte, purchè lo *star meglio* significhi non il piacere fisico, sensuale, non il piacere avanti e sopra di tutto, ma il perfezionamento morale, cioè l'osservanza sempre più intera e perfetta del dovere. Ma l'attribuire al sentimento quello strano precetto di *soffrire* sempre *di più*, e quella più strana conclusione, che *poi tutto è finito,* parmi un'asserzione non solamente gratuita, ma erronea; poichè nessuno di questi due giudizj può appartenere al sentimento. Non il primo; perchè un precetto di *sforzarsi per soffrire di più* è contro natura: non può dunque provenire dal sentimento, il quale non è altro se non un'espressione spontanea della natura stessa. Non il secondo; perchè il giudicare se tutto sia finito, o no, con la vita presente, è uno de' più alti gradi di riflessione e d'astrazione, a cui possa levarsi l'intelletto; e quindi così la negativa come l'affermativa spettano al *raziocinio*, e non al *sentimento.* Quello pertanto, e non già questo, corre pericolo *d'esser tosto o tardi confuso, rigettato, estirpato.*

La conclusione poi, che ricavate da tutto il vostro ragionamento, è espressa in modo, che mi porge nuovi motivi di rifiutarla: « Egli è dunque necessario, voi dite, se la società » non è fondata e non può essere fondata che su l'amore » scambievole degli uomini, e non ha mezzi di conservazione » e di salute se non mercè l'assistenza che li uomini si pre- » stano a vicenda, mercè il sacrifizio degli uni per li altri;

» è necessario, è urgente, che si dia al sacrifizio un motivo
» reale, dimostrato egualmente efficace su l'animo di ciascuno,
» e obligante ciascuno logicamente, per riguardo al suo in-
» teresse personale, a sacrificarsi per li altri, e tutto intiero. »
In primo luogo, se ammettete che la società *è fondata su l'amore scambievole degli uomini*, come volete poi fondare l'obligazione nell'*interesse personale? Interesse personale* e *amore scambievole* non sono due principj, che si distruggono reciprocamente? In secondo luogo, se riponete il principio del dovere nell'*interesse personale*, come potete sostenere, che il fondamento dell'ordine o della legge sociale riposi su *l'assistenza che li uomini si prestano a vicenda*, e su'l *sacrifizio degli uni per gli altri? Sacrifizio* e *interesse personale* non sono egualmente termini contradittorj? Chi rinuncia a qualche cosa o rende qualche servigio per interesse proprio, costui opera per egoismo e non per amore, fa un trafico e non un sacrifizio. L'assunto vostro pertanto di trovare un principio, che renda obligatorio il sacrifizio per interesse personale, mi sembra che involga repugnanza, e riesca impossibile; poichè l'amore e il sacrifizio equivalgono alla negazione dell'egoismo e dell'interesse, come l'interesse e l'egoismo alla negazione del sacrifizio e dell'amore.

Io, all'opposto, appunto perchè affermo, che la società è fondata su l'amore degli uomini, su l'assistenza e il sacrifizio scambievole degli uni per li altri, nego che il principio del dovere sia fondato nell'interesse personale; e parmi evidente, che il fondamento della società e il fondamento dell'obligazione debbano essere della stessa natura, anzi, a parlare più propriamente, debbano ridursi ad un solo e medesimo principio. Ed invero, l'analisi di questi due concetti: fondamento della società e fondamento del dovere, porta inevitabilmente a conchiudere, che l'uno è l'equivalente dell'altro; poichè insomma esprimono ambedue, in forma diversa, quel vincolo morale, che determina le mutue relazioni degli uomini, e li associa ed affratella nella famiglia, nel Commune, nella nazione, nell'Umanità! Per me adunque il *motivo reale*

ed efficace del sacrifizio degli uni per li altri è bello e trovato, appena si ammetta, che la società *non è e non può essere fondata che su l'amore scambievole degli uomini, e non ha mezzi di conservazione e di salute se non mercè l'assistenza che li uomini si prestano a vicenda, mercè il sacrifizio degli uni per li altri:* il sacrifizio è un dovere, perchè l'amore è una legge sociale.

E poichè quest'amore, questo dovere sono condizione o legge della natura umana, così portano in sè il loro motivo o principio d'obligazione; e non è punto mestieri di correre a cercar loro una sanzione fantastica in un altro mondo. Dunque ciò, *che deve portar l'uomo a sacrificare tutti i godimenti della vita, e la vita stessa che li riassume, nell'interesse generale della conservazione dell'Umanità*, non è il calculo dell'interesse personale, ma il sentimento della fratellanza umana: sentimento, la cui realtà non ha bisogno veruno di dimostrazione nè metafisica, nè matematica; e però assicura il mantenimento e l'ordine della società assai meglio che quell'*esistenza oltravitale, la cui realtà, sotto pena di dissoluzione della società, vuol essere metafisicamente, cioè più che matematicamente dimostrata.* Con queste parole voi confessate, o Signore, che finora la *realtà* dell'*esistenza oltravitale* non ottenne una dimostrazione matematica e metafisica: dunque, io ne deduco, o una tale dimostrazione non è necessaria all'esistenza della società, o finora la società non esistette. Ora siccome l'esistenza della società è un fatto, di cui ognuno è così buon testimonio come dell'esistenza sua propria; così la vostra conclusione trova tanti contradittori, quanti sono li uomini. Che se voi avete in mano le prove da *dimostrare matematicamente* (ed io per me, quando m'abbiate data la certezza *matematica*, vi dispenso volontieri dalla *metafisica*) *la realtà dell'esistenza oltravitale*, datemele, ve ne prego; ed io vi prometto, che sarò allora così ardente seguace, come sono adesso franco avversario, della vostra dottrina su 'l principio dell'obligazione morale e su la realtà della vita futura.

SPIEGAZIONI DI DE POTTER

E REPLICHE DELLA *RAGIONE.* [1]

I.

Al nostro articolo su *la morale del razionalismo* l'illustre De Potter ha replicato con *alcune* sue *spiegazioni*, in cui cerca di rincalzare la sua tesi e difenderla da qualcuna delle nostre objezioni. Noi publichiamo di buon grado il suo scritto; ma e per evitare il fastidio delle ripetizioni, e per mettere ad un tempo sotto li occhi dei lettori le sue ragioni e le nostre, in luogo di fare delle sue spiegazioni e delle nostre repliche articoli separati, gioverà alternare di mano in mano le une con le altre, onde la controversia pigli quasi da sè stessa la forma più viva del dialogo.

De Potter. — Il sig. Ausonio Franchi mi ha fatto l'onore di rispondere all'articolo, che io gli aveva indirizzato, su la necessità di fondar la morale nell'interesse di colui che è chiamato ad operare.

Il sig. Ausonio pensa con Proudhon, — il quale, sia detto di passaggio, non pensa sempre così, — « che la morale non ha altra sanzione fuorchè sè stessa; ch'ella derogherebbe alla sua dignità, che sarebbe immorale, se attingesse d'altronde la sua causa ed il suo fine. »

Io non capisco nè l'uno nè l'altro di questi publicisti: prenderò a chiarire in poche linee le principali objezioni, che mi fece il Direttore della *Ragione*.

La Ragione. — Non è solo con Proudhon che noi abbiam

[1] N. 123, 124, — 21, 28 febrajo 1857.

commune quella dottrina: essa è la dottrina di tutti i moderni criticisti, razionalisti, naturalisti, di tutti insomma i filosofi e scienziati, che nello studio dell'uomo, della società, dell'universo indagano le leggi positive e reali della vita; e lasciano da parte, come chimeriche e mitologiche, tutte le cause, l'essenze, le sustanze, ecc., che tengono del sovranaturale, ch'eccedono i confini d'ogni esperienza possibile, che si riferiscono ad un mondo, di cui non abbiamo, nè possiamo avere alcuna certa notizia. E voi sapete meglio di noi, o Signore, che questo sistema non è nostro, nè di Proudhon; ma che è piuttosto il cardine, il metodo, l'anima di tutta la scienza moderna.

D. P. — Se non andiamo d'accordo su l'importante questione che ho sollevata, non è forse in gran parte, perchè ci serviamo di vocaboli, a cui attribuiamo significati diversi? Esaminiamo.

Il sig. Ausonio mi accusa di sofisma e d'assurdità, perchè io pongo la credenza ad una sanzione oltravitale, o la realtà dimostrata di cotale sanzione, come una condizion essenziale acciocchè la legge del dovere divenga obligatoria, agli occhi d'ogni ente che ragiona.

L. R. — La frase che voi adoperate, esaggera un poco, ci pare, il senso della nostra; poichè non abbiamo accusato voi di *sofisma* e d'*assurdità*, ma abbiam detto solo, che un certo ragionamento, il quale per voi è evidente, a noi riesce invece *sofistico* ed *assurdo*. Ora fra le due espressioni corre tanto divario, che l'una implica sempre un'ingiuria od almeno una mancanza di rispetto, laddove l'altra non detrae punto ai riguardi, che si devono ad una persona veneratissima.

D. P. — Qui l'indeterminazione giace nell'espressione di *legge del dovere*.

Il sig. Ausonio riguarda egli cotesta legge come naturale, cioè come appartenente al nostro organismo, allo stesso titolo che la circolazione del sangue e le funzioni degli apparati respiratorj e digestivi? In tal caso io mi tacio. Il mio onorevole contradittore ed io siamo due ruote in una stessa machina; e che che avvenga, noi camminiamo necessariamente

nella direzione che ci è data. Avrei amato di *ragionare* con idee mie; ma quanto ad emettere tal suono anzichè tal altro, a *risonare* soltanto, confesso volontieri che non ci metto punto d'ambizione.

Quando mi sono sbarrazzato dell'officio di *marionetta della Provvidenza*, non l'ho fatto sicuramente per divenire *rocchetto* nel vasto opificio della *Natura*.

L. R. — E noi nè pure. Ma che ha da far tutto ciò con la nostra questione? (Chiamando *naturale* la legge del dovere, non intendiamo certo di dire, ch'essa sia una *parte*, una proprietà, una funzione dell'organismo umano, allo stesso titolo che la *circolazione*, la *respirazione*, o la *digestione;* ma vogliam dire puramente e semplicemente, ch'essa appartiene all'umana natura;) e poichè *la legge del dovere* è cosa intellettuale e morale, non già fisica, gli è quanto dire, che essa appartiene alla natura dell'uomo, non come ente fisico, ma come ente intellettivo e morale, *allo stesso titolo*, cioè, che gli appartiene la ragione e la volontà, il pensiero e la coscienza. L'uomo è così naturalmente morale, come è naturalmente razionale. Che vi sieno rapporti tra le funzioni organiche e le facultà mentali, noi l'ammettiamo, nè voi lo negherete: ma quali ch'essi sieno, è pur evidente che le une e le altre *fanno parte* della natura umana, la quale è suggetta non solo ad un ordine di leggi fisiche, ma anche ad un ordine di leggi morali; e per quanto sia difficile o impossibile a spiegare il perchè ed il come della loro coesistenza nell'unità della natura dell'uomo, il fatto però della loro coesistenza non potrebbe revocarsi in dubio da nessuno. E tanto ci basta.

D. P. — Il dottore protestante Beattie definisce la legge del dovere: « L'instinto della moralità, di cui l'uomo ha coscienza, e ch'egli attribuisce o al sangue ed agli spiriti vitali, o all'educazione e all'abitudine. » Il conte De Maistre vede in ciò dell'orgoglio; io non posso scorgervi altro che ignoranza condita di vanità.

L. R. — Vanità, ignoranza, od orgoglio.... che importa a noi del dottore Beattie e delle sue definizioni?

D. P. — Io facio derivare la legge del dovere dall' intelletto di ciascuno, dal raziocinio personale, che ha per oggetto di conformarsi al suo principio, *la ragione.* Se il sig. Ausonio consente a mettere il piede in questo campo, ci tornerà più facile il cammino che abbiam da percorrere insieme. Andiamo innanzi.

L. R. — Ce ne duole, o Signore, ma non possiamo menarvi buono cotesto principio. L' abbiamo già una volta esaminato a lungo, e voi non opponeste nulla alle nostre critiche. Ora ce lo ripetete tal quale, e senza verun argumento di difesa; e però noi ce ne rimettiamo interamente a quella risposta, intendendo di replicarvi ad una ad una le objezioni che abbiam mosse al vostro sistema, e riserbandoci di muoverne altre ed altre ancora, soddisfatto che avrete alle prime.

D. P. — Rousseau ha detto, ed io abundo pienamente nel suo senso: « Quando operiamo, è d' uopo aver un motivo per operare, e questo motivo non può esser estraneo a noi, poichè è desso che mette in opera noi stessi. È assurdo imaginare, che essendo io, agirò come se fossi un altro. Non è egli vero, che se ci fosse detto, che un corpo è spinto senza che nulla il tocchi, noi diremmo ciò non essere concepibile? È lo stesso in fatto di morale, quando altri crede di agire senza verun interesse. »

L. R. — Ma nell'articolo stesso, a cui rispondete, vi dichiarammo già apertamente, che su questi principj non abbiam che ridire. A che pro adunque cotesta citazione di Rousseau?

D. P. — Ora l' uomo ha egli sempre interesse in questa vita, se non bada esclusivamente che a questa vita, ad esser probo, generoso, virtuoso? Egli è un domandare in altri termini, se l' uomo onesto sia sempre felice quaggiù, e l' uomo violento, il malvagio, sempre infelice; è — che il sig. Ausonio mi perdoni — un domandare, se sia notte in pieno giorno.

L. R. — E perdonateci anche voi, o Signore, se non approviamo nè pure questo modo di tradurre la questione. In

primo luogo, non crediamo che la felicità, a rigore di termine, sia uno stato possibile *quaggiù* nè al virtuoso, nè al malvagio; poichè la vita è un tessuto di beni e di mali, di gioje e di pene per tutti; nè c'è virtù o vizio che possa ridurla ad un solo elemento, ed escluderne affatto l'altro, sicchè la diventi un puro bene senz'ombra alcuna di male, o un puro male senza veruna mistura di bene. In secondo luogo, che cosa intendete per *interesse?* Se lo pigliate nel significato commune e volgare d'interesse materiale, di piacere sensuale, ecc.; no, per fermo, l'uomo non ha sempre interesse ad esser virtuoso. Ma se lo prendete in un senso più generico, talchè comprenda ogni specie d'interesse, e quindi anche il morale; allora sì, non esitiamo a rispondere che l'uomo ha sempre interesse ad essere virtuoso, giacchè la virtù anche povera e tribolata fu e sarà sempre più contenta di sè che il vizio anche fortunato e trionfante.

D. P. — O si limiti l'esistenza alla vita presente, o si facian dipendere le condizioni di essa dalle azioni commesse in una vita anteriore, e si diano le azioni commesse in questa vita per causa della sorte che ci attende in una vita futura; egli è del pari evidente, che l'uomo ha sempre un solo e medesimo scopo razionale, cioè un solo e medesimo dovere, quello di rendersi felice il più possibile. Ciò posto, egli non potrebbe sacrificare la sua felicità presente, se non per la speranza o la certezza che il suo sacrifizio verrà pagato con un'ampia ricompensa. Io m'ingannerei di grosso, se quest'argumentazione fosse sfornita d'ogni valore logico, e se il sig. Ausonio ci trovasse qualcuna delle declamazioni o invettive, di cui si lamenta.

L. R. — Non troviamo in questo ragionamento nè invettive, nè declamazioni; ma non ci troviamo nè pure altro che una ripetizione dell'argumento, che voi ci proponevate l'altra volta, e che noi abbiamo confutato. Vi ripetiamo adunque, che subordinare il dovere alla felicità è negare l'essenza stessa della legge e dell'obligazione morale; e che subordinare l'obligo del sacrifizio alla speranza o alla certezza d'una mer-

cede è distruggere il concetto medesimo di sacrifizio, è ridurre la virtù ad un trafico, è scambiare la moralità con l'egoismo.

D. P. — Ma, dice l'onorevole Direttore della *Ragione*, voi parlate da prima di *bisogni* e di *felicità*; ed ecco che tutto ad un tratto non sono più che *piaceri*, i quali, secondo voi, possono essere il motivo delle azioni presso i materialisti. Ora pur non credendo nè all'inferno, nè al paradiso, non si cessa d'esser uomo, non si diventa un bruto; si hanno bisogni morali, si ha una coscienza.

Adagio, procediamo con metodo, per tema di non ismarrirci. Io dubito che il sig. Ausonio riesca a dimostrare, che vi siano realmente uomini: il che equivarrebbe a dimostrare, che noi siamo uomini, e che li animali non lo sono; o vero, che se essi non lo sono, non siamo noi altro che animali senza più; poichè a fare questa dimostrazione, egli dovrebbe determinare chiaramente e razionalmente, ove l'animale finisca, e ove l'uomo incominci: del che le scienze naturali e meccaniche non sono capaci.

Queste possono bensì, d'analogia in analogia, stabilire una serie continua tra le forze e i corpi, l'organismo, la vita, le forme via via più perfette degli animali, inclusive a quella dell'uomo; ma vengon meno quando tentano di spiegare il sentimento, la percezione di sè, il raziocinio, la morale, la società. Conviene per ciò salire più alto che la fisica, dominio dei fenomeni, dei fatti, dove l'unico mezzo d'investigazione è l'esperienza; ed inalzarsi fino alla metafisica, dominio riserbato della realtà, che ha per principio la distinzione incontrastabile fra l'ordine naturale e l'ordine di ragione.

L. R — La prima parte di questa risposta ha più aria d'una facezia che di un argumento. No, o Signore, la nostra povera scienza non giunge fino a *dimostrare che esistono realmente uomini;* ma voi che sicuramente possedete la *dimostrazione più che matematica* di questa gran verità, vogliate supplire al nostro difetto, e provarci una buona volta, che noi non siamo uomini in apparenza, che non siamo ombre, fantasmi, sogni, chimere

d'uomini, ma sì *uomini realmente*. Ve ne saremo obligatissimi. Fratanto però cotesta difficultà non dee nuocere punto all'andamento della nostra discussione; perocchè quantunque noi siamo incapaci di dimostrare la realtà della nostra umanità, e voi all'incontro ne siate capacissimo, nondimeno tra voi e li altri uomini non corre mica, che noi sapiamo, una diversità di natura e d'essenza, onde o siete anche voi una larva come li altri, o anche li altri sono una realtà come voi. Per questo rispetto adunque il caso nostro è lo stesso; e possiamo consolarci della sorte commune.

Che poi le scienze naturali non siano in grado di distinguere l'uomo dall'animale, è un'asserzione che voi ci permetterete di pigliare per un altro scherzo. Sia pure che nella catena degli esseri s'incontri un annello, di cui non si possa ben definire, se appartenga alla serie inferiore o alla superiore: e che per ciò? Ne segue forse, che non possano distinguersi chiarissimamente li altri annelli più distanti e meglio specificati? Come è difficile o impossibile di fissare il punto preciso di divisione fra l'uomo e l'animale, così lo è del pari il punto fra l'animale e la pianta, fra la pianta e il minerale: vorreste adunque conchiuderne, che la scienza è inetta ad insegnarci la distinzione dell'uomo dal sasso? Quando la scienza è pervenuta a determinare, nella serie continua degli esseri, quali siano i caratteri distintivi e le leggi proprie di quel gruppo o famiglia che costituisce l'Umanità, essa ha fatto abbastanza, poichè ha fatto tutto quanto può la ragione. E chi non se ne appaga, chi vuol andare al di là dei *fenomeni*, padrone: sogni e vaneggi a sua posta; la scienza sta a guardarlo, e se ne ride; e tien conto delle sue fantasticherie solo per classificarle anch'esse tra i fenomeni più curiosi, che si manifestano nella natura umana. Ma per decidere se la scienza *spieghi*, o no, *il sentimento, la percezione di sè, il raziocinio, la morale, la società,* bisogna prima definire che cosa s'intenda per *spiegazione*. L'antropologia spiega quei fenomeni mentali, come spiega i fenomeni biologici, chimici, fisici, dinamici, ecc., che si avvicendano nell'uomo, vale a dire determinando le condizioni della

loro esistenza e le leggi dei loro rapporti. Che se questa spiegazione non vi suffraga, se volete indagare le essenze, le sustanze, le cause prime, assolute, certamente la scienza non ve le *spiega;* ma ve le spiega forse la vostra metafisica?

Voi le riserbate per privilegio *il dominio della realtà.* Se per *realtà* il vostro vocabolario significa ciò, che in tutti li altri suona precisamente il contrario, non abbiamo che opporvi; siete padrone di dare ai vocaboli il significato che meglio vi piace; e purchè non dimentichiate d'avvertircene in tempo, poco male: piglieremo i vocaboli a rovescio, e c'intenderemo egualmente. Se altri chiamasse circolo il quadrato, e viceversa, noi diremmo che il quadrato è rotondo, e il circolo quadrangolare; e saremmo sempre da capo. Così se voi denominate *reale* il mondo della metafisica, e quindi ideale, imaginario, chimerico il mondo della natura, non verremo per ciò ad una battaglia di parole; vi lasceremo godere la vostra *realtà,* e ci contenteremo della nostra *apparenza;* diremo che tutto quanto nell'uomo e nell'universo si vede, si tocca, si sente, si osserva, si conosce, è un bel nulla; e tutto quanto rimane invisibile, intangibile, insensibile, inosservabile, incognito, e inconoscibile, è la realtà: ecco tutto. Ma e poi? la vostra *realtà metafisica,* in virtù di quel semplice scambio di parole, sarà forse qualche cosa di più sodo e consistente che prima? sarà più *reale* che l'*apparenza* della natura? Concedeteci di dubitarne, o Signore, finchè le vostre dimostrazioni *incontrastabili* non ci abbiano costretti all'assenso. E allora vedremo un po' che cosa sia quel *punto di partenza,* su cui la vostra metafisica fonda una *distinzione incontrastabile fra l'ordine naturale e l'ordine di ragione;* vedremo sopratutto, come sia davvero *incontrastabile* una dottrina, la quale da oltre a venti secoli fu *contrastata* già tanto e da tanti, che oggimai son divenuti una specie di rarità i suoi difensori.

D. P. — Che cosa intende il sig. Ausonio per *piaceri?* Forse i soli godimenti brutali, la crapula, per esempio, e la dissolutezza? Oh! allora io sono del suo avviso; e confesso senza esitare, che li uomini così detti *ben allevati* si lasciano di rado

trascinare da simili vizj. Il vocabolo *piacere*, nel senso in cui l'ho adoperato, ha il valore di *bisogno soddisfatto*, come il vocabolo *patimento* ha il valore di *bisogno che non si può soddisfare*. Spero che il sig. Ausonio non avrà nulla da opporre a questa maniera generale di considerare la cosa, massime quando avrò aggiunto, che io riconosco la realtà dei bisogni creati dallo sviluppo degl'intelletti nello stato di società, del pari che quella dei bisogni imposti dalla natura all'uomo solitario, all'animale capace di divenire uomo.

L. R. — Abbiamo da opporre soltanto, che il dare cotesto senso al *piacere* è una novità, una stranezza, non minore che quella di appropriare la realtà al dominio della metafisica. Finora il dire d'un uomo, che fa del *piacere* lo scopo supremo della sua vita, non equivaleva sicuramente ad un grand'elogio, e non significava che costui preferisse la virtù ad ogni interesse, nè ch'egli fosse presto a sacrificare ogni cosa, e la stessa vita, al proprio dovere. E quindi v'abbiam negato, che l'uomo ragionevole debba proporsi il piacere a fine ultimo della sua vita. Ma voi parlate un altro linguaggio, e chiamate piacere la soddisfazione di qualunque bisogno, anche dei bisogni *intellettuali*, e per conseguente anche dei morali; sicchè riponendo nel piacere lo scopo della vita, voi comprendete in questa formula anche l'osservanza della legge morale e l'adempimento di ogni dovere. In tal caso, no davvero, noi non abbiamo più nulla da opporvi; e resta inteso, che quando un uomo rinuncia agli onori, alle ricchezze, agli agi, ed affronta la povertà, la prigionia, l'esilio, la morte, anzichè mentire un solo instante alla propria coscienza, costui non mira ad altro che al suo *piacere!*

D. P. — Le dispute, lo ripeto, s'aggirano quasi sempre su le parole prese così in differenti significati. Dacchè io affermo la necessità d'una sanzione oltravitale per costituire la legge del dovere, il sig. Ausonio conchiude, che io mi facio l'apostolo del paradiso e dell'inferno, mentre lo rigetto al pari di lui. Dacchè per abbreviare chiamo *anima* il sentimento dimostrato reale, che ognun di noi ha della propria esistenza, egli

Ved. var. che non basta pel proposito

mi suppone partigiano della ridicola *entità*, alloggiata nel corpo umano per farlo vivere e muovere, volere ed agire. Non è quindi molto difficile di trovare sofismi da combattere e assurdità da confutare.

L. R. — Ebbene, anche dopo le vostre lagnanze non ci pare d'avervi attribuito nulla, che non sia cosa vostra. Voi fondate la legge morale sopra la sanzione d'una ricompensa in un'altra vita: ammettete dunque un'altra vita come stato di premio per i buoni e di castigo per i cattivi. E non è questo, in buona sustanza, l'inferno e il paradiso? O vi siete forse imaginato, che attribuendovi la credenza ad un paradiso e ad un inferno, volessimo figurarvi come innamorato delle ali e delle chitarre di certi angeli, o come spaventato delle forche e delle corna di certi demonj?

Quanto poi all'anima, non ci sembra veramente che nel nostro articolo voi siate rappresentato qual partigiano di un'entità così ridicola a' vostri occhi; ma se non l'abbiamo detto allora, lo diciamo adesso. Nel vostro libro: *La Réalité déterminée par le raisonnement*, v'ha un paragrafo dei *prolegomeni* intitolato così: *Définition de l'âme.* È proprio quello che fa per noi; leggiamo: *Si la réalité existe, c'est-à-dire, si l'homme est une cause réelle, s'il a une destinée, s'il raisonne réellement pour la remplir, si c'est en réalité qu'il sent, ce qu'il a de réel ne peut être que ce qui donne lieu à tout cela. Ce réel ne peut être qu'indivisible, un, non modifiable, immatériel; puisque tout ce qui est matériel n'a qu'une realité phénoménale. Le réel ne peut être qu'éternel; puisque, créé, fait, donné, il serait immanquablement changeant, passager, sans réalité. Ce qui est réel, immatériel, éternel, absolu, substance, nous le nommons âme pour abréger.* Dunque che cosa è l'anima nel vostro sistema? *È una sustanza immateriale, indivisibile, una, per la quale l'uomo sente e ragiona.* E fin qui, o Signore, la vostra anima ha tutti e singoli i caratteri dell'anima di tutti li altri spiritualisti antichi e moderni; onde se la loro vi sembra un' *entità* cotanto *ridicola*, non vi dee stupire che la vostra ci paja un' entità non molto più seria. Ma voi inoltre arricchite la vostra di due

doti, che li altri disdicono alla loro: voi fate l'anima per sovrapiù *eterna* ed *assoluta*. Resta però a vedere, se con tal aggiunta quell'entità cessi di essere *ridicola*, e diventi reale. Voi l'affermate, o Signore, e noi lo neghiamo. Questi due attributi, in luogo di migliorare la condizione di quella favolosa entità, che li spiritualisti ci ficcano in corpo, la peggiorano d'assai, poichè la ragguagliano ad una specie di Dio; e voi medesimo c'insegnate, che li Dei di qualunque specie sono le più *ridicole entità*, che la fantasia dell'uomo abbia mai fabricato. Laonde, entità per entità, ci sembra ancora più tolerabile quella degli altri spiritualisti che la vostra; giacchè il supporre che alberga in noi uno spirito, ma non eterno, nè assoluto, ci repugna ancor meno che il credere, che noi abbiamo in corpo uno spirito, ma assoluto ed eterno. Fra tutte le ipotesi, che possano meritarsi la qualificazione di *ridicole*, non ne conosciamo alcuna tanto in odio al senso commune, quanto quella di trasformare l'anima di ciascun uomo in un Dio.

II.

De Potter. — Si mette sempre avanti la regola o l'instinto del dovere; ma nessuno ne fornisce la formula categorica, capace di sfidare ogni contradizione; e quando s'affaccia qualche objezione, nessuno cerca di ridurre il contradittore al silenzio co'l *ragionamento.*

La Ragione. — Cioè, per chiamare le cose co'l loro nome, nessuno propone una formula di vostro gusto, nessuno usa una logica di vostra soddisfazione. E cotesto è un argumento che non patisce replica-davvero. Crediamo però, o Signore, che il vostro *nessuno* non voglia intendersi proprio a sommo rigore; e che ammetta un'eccezione almeno in favore della formula e della logica del sig. Colins, le quali per voi sono la verità stessa, la stessa ragione. Ma i gusti pur troppo sono diversi; e quella formula, che voi tenete per *categorica*, alla massima parte degli uomini sembra assurda; il ragionamento,

che voi battezate per *incontrastabile*, pare a tutti li altri una aberrazione mentale. E non siam noi che lo diciamo; è il sig. Colins che lo confessa con un'ingenuità miracolosa. Egli va ripetendo su tutti i toni questo bel dilemma: se io ho ragione, tutti li altri sono pazzi; e se ho torto, son io un mentecatto. — *Jusqu'à présent la métaphysique n'a fait que bégayer des sottises; — les prétendues philosophies ayant existé jusqu'à présent, n'*ont *jamais été que des amas de folies* [1]. Ebbene, o Signore, dacchè una questione è ridutta in tali termini, per noi è bella e risoluta: noi lasciamo di buon grado al signor Colins la sua ragione, e ce ne stiamo contentissimi alla follia del senso commune.

D. P. — Tolgo da Rousseau, che io cito di preferenza al sig. Ausonio, perchè più d'ogni altro ha propagata la dottrina del sentimento intimo del dovere e della coscienza in certo modo organica, insieme con quella della sottomissione alla natura, di cui egli si mostra amante passionato; tolgo da Rousseau, io dico, le parole seguenti: *L'amour de soi même est le plus puissant et, selon moi, le seul motif qui fait agir les hommes.... La vertu et les scrupules ne font ici bas que des dupes. Otez la justice éternelle et la prolongation de mon être après cette vie, je ne vois plus dans la vertu qu'une folie, à qui l'on donne un beau nom.*

L. R. — Orsù, che direste di noi, o Signore, se vi citassimo qualche testo di Rousseau per provarvi l'esistenza del suo Dio, che agli occhi vostri è la più assurda di tutte le chimere? E faremo a voi la medesima risposta. Credete forse che Rousseau sia il nostro papa, e che noi dobbiam giurare su la sua parola? Egli è uno dei nostri maestri senza dubio, e molte delle sue dottrine sono le nostre; ma noi lo seguitiamo fin dove ci sembra che abbia ragione, e non più. Tra noi le questioni van decise per via d'argumenti, e non per via d'autorità. Opponeteci adunque, se n'avete, buoni ra-

[1] *L'Économie politique source des révolutions et des utopies prétendues socialistes*, tom. I, pag. 177-178.

ziocinj; ma lasciate stare i testi, che con noi non provano nulla.

D. P. — Capisco benissimo i rivelatori, che imposero una regola delle azioni. Costoro mandavano su 'l rogo non solamente quelli che la violavano, ma eziandio chiunque ne discuteva il principio. Ed era impossibile di sfugire all'applicazione di quella sanzione temporale, poich' essa avea per appoggio la forza di tutta la società. Oggidì la società non ha più di sanzione spirituale; e per conseguente mancando ogni appoggio sociale alla sanzione temporanea, questa diviene essenzialmente *evitabile*, cioè nulla. Il sig. Ausonio s'imagina forse che la società, nell'impotenza di guarentire un ordine qualsiasi, conserverà l'ordine che è necessario alla sua esistenza?

L. R. — Come noi concepiamo il fondamento dell'ordine sociale, ve l'abbiamo già esposto nel N. 96; e che cosa pensiamo della vostra sanzione, ve l'abbiamo pur dichiarato nel N. 97; nè vogliamo qui annojare i lettori con le nostre ripetizioni. Se i principj che vi abbiamo opposti, vi pajono falsi, combattetcli, e noi li difenderemo: ma un'objezione, anche ripetuta le cento e mille volte, non acquista nulla di nuovo: una risposta sola vale per tutte.

Del resto, che sotto un *rivelatore* qualunque fosse *impossibile di sfugire alla sanzione temporale*, ond'egli imponeva le sue credenze, è un'asserzione che noi neghiamo di pianta, storicamente e moralmente, *a posteriori* ed *a priori*. Perocchè la storia di tutti i tempi e di tutti i luoghi ci attesta, che una società, in cui la forza sia riuscita ad impedire o reprimere ogni violazione publica e privata dell'ordine stabilito, non esistette giammai; e la filosofia, anzi il più vulgare buon senso ci assicura, che l'esistenza di una società così fatta, implicando la distruzione dell'essenza stessa dell'Umanità, è l'impossibile degl'impossibili. Quando voi pertanto ci dite, che oggidì la sanzione temporale è *essenzialmente evitabile*, noi vi replichiamo, che così fu sempre e sempre sarà, finchè l'uomo non cesserà di esser uomo. La *sanzione spirituale* poi, che si

riferisce ad un'altra vita, dipende tutta dalla fede di chi la teme o la spera; ma oggidì a che sia ridutta questa fede, voi ben lo sapete. Vero è, che pretendete di *dimostrare* come teorema scientifico la realtà di quella vita futura, che una volta si credeva come dogma religioso; ma questa gran dimostrazione voi ce l'annunziate sempre, e non ce la date mai. Finchè adunque non la vediamo, permetteteci di reputarla impossibile, per la buona ragione che la scienza non ha altra via da verificare la realtà d'un fatto, se non l'esperienza; e che l'esperienza essendo necessariamente circoscritta ai fatti di questa vita, la scienza trovasi nell'impossibilità assoluta di affermare o negar nulla di quel che può spettare ad un'altra. Noi dunque torniamo sempre alla nostra conclusione, che la sola ed unica sanzione veramente certa e *reale* è quella della coscienza: della coscienza individuale per l'individuo, e della coscienza publica, cioè della legge, per la società. Questa è la sola guarentigia d'ordine necessaria all'Umanità; guarentigia che non le può venir meno giammai, perchè è la condizione naturale della sua esistenza.

D. P. — La coscienza, che il mio onorevole avversario allega, il sentimento del giusto e dell'ingiusto, è o un sentimento naturale: il che fa degli uomini tanti automi, che *pajono* operare moralmente; o vero è un sentimento acquistato, è un raziocinio. Mirabeau disse, che noi faciamo la nostra coscienza. Ecco appunto, perchè i nostri contemporanei, i quali non credono più ad una coscienza commune, e non hanno ancor saputo farsi la vera coscienza, fanno inutili sforzi per mettersi d'accordo su la regola del dovere: non vi sono due coscienze che si rassimiglino.

L. R. — Qual parte abbia il sentimento nel sistema della conoscenza, e quindi anche della conoscenza morale, cioè, come proceda l'intelletto dal sentire al ragionare, ve l'abbiamo pure accennato nel N. 96: nè il vostro dilemma, nè la sentenza di Mirabeau possono dunque provar nulla contro di noi. Anche su la diversità delle opinioni, o come adesso dite, delle coscienze, vi abbiamo risposto a lungo; e noi non amiamo le ripetizioni.

D. P. — L'uomo, che non ammette la coscienza morale, è un bruto, grida il sig. Ausonio. Lo concedo: ma quale, di grazia? V'ha coscienza e coscienza, come *fagot et fagot.*

L. R. — E voi, o Signore, che ci parlate sempre di *ragione,* qual ragione di grazia intendete? Se *v'ha coscienza e coscienza,* certo v'ha ancor più ragione e ragione; e noi vi abbiamo pur mostrato, e vi mostreremo occorrendo vie meglio, che nel mondo della ragione le varietà, le discordanze, le contradizioni abundano infinitamente più che nel mondo della coscienza. Dunque o cotesto argumento non conchiude punto contro di noi, o conchiude assai prima ed assai più contro di voi.

D. P. — Da ciò solo, che l'uomo può ad arbitrio restar uomo obedendo al dovere, che il sig. Ausonio gli assegna, o degradarsi allo stato di bruto allontanandosene, ne segue, come pare, che non havvi più in realtà dovere naturale, che non havvi più nè uomo, nè bruto distinti.

L. R. — Quest'argumento non è che un gioco di parole, fondato sopra il senso che a voi piace d'appropriare al vocabolo *natura.* E vi abbiamo già dichiarato, che per noi la legge del dovere è così naturale all'uomo, come la legge della ragione. Ora, perchè vi sono uomini che sragionano, non ne segue per fermo, che l'uomo non sia un essere naturalmente ragionevole. Dunque, perchè vi sono uomini che peccano, non ne segue nemmeno, che l'uomo non sia un essere naturalmente morale.

D. P. — Restano uomini dabbene, i quali, come il sig. Ausonio, obediscono ad un sentimento, di cui non si rendono conto determinatamente, e si sacrificano a dispetto della ragione; restano sopratutto de' furbi, che predicano il sacrificio gratuito a fine di poter traficare la gente onesta.

L. R. — La differenza tra i buoni e i malvagj rimane tanto nel nostro sistema, quanto nel vostro, se pure il vostro non ha la taumaturga virtù di trasformare la terra in un paradiso. Del sentimento, che ci porta ad essere onesti, noi ci rendiamo conto meglio che voi, o Signore, non possiate rendervi conto

della vostra sanzione. Perocchè in quel sentimento, che è un fatto commune a tutti, la ragione non può non riconoscere una condizione, una legge della nostra natura; onde noi operando concertiamo perfettamente i principj del nostro intelletto con l'impulsi del nostro cuore. Voi all'incontro che cosa fate? Voi prendete le illusioni della fantasia per teoremi della scienza; voi intitolate realtà ciò che v'ha di più chimerico al mondo; voi chiamate ragione ciò che la ragione universale considera qual negazione del senso commune; voi bandite per *dimostrazioni incontrastabili, più che matematiche*, certe asserzioni non solamente gratuite, ma repugnanti a quanto v'è di più certo e sicuro, come fatto della natura e come dottrina della scienza: e poi gridate alla verità, alla ragione assoluta! Ma con vostra buona pace, o Signore, voi meno di ogni altro seguitate in pratica la vostra teoria; e tutta la vostra vita è la più nobile ed evidente smentita a quell'apoteosi dell'interesse, che ora ponete a fondamento del vostro sistema. Noi crediamo ancora quel che voi pure avete creduto ed insegnato un tempo; e vi giudichiamo tuttavia con quello stesso criterio, che voi una volta adoperavate con tanta sapienza verso degli altri: « Par une disposition infiniment sage et » toute providentielle des causes morales, qui maintiennent » la société humaine, ce n'est pas exclusivement sur leurs » idées abstraites et sur leurs doctrines spéculatives, auxquelles » le reproche de ne devoir le plus souvent l'existence qu'au » caprice et à un aveugle arbitraire, s'adresse le plus directe» ment, que les hommes réglent le cours de leur vie pratique » et réelle. Il est rare que nous accordions nos croyances » avec nos actions, plus rare encore que nous basions nos » actions sur nos croyances. Les événements sont le résultat » ordinaire de causes bien plus positives et plus stables, que » ne sont les jeux de notre imagination et le vagabondage de » nostre esprit [1]. — L'homme est nécessairement ce qu'il est, » d'après les lois physiques et morales, qu'il n'est donné à

[1] *Histoire du Christianisme*, tom. III, pag 216-217.

» personne de changer, qu'aucun système ne peut dénaturer, » sur lesquelles les institutions, les lois, la persuasion, la » conviction, la force, la contrainte ne peuvent rien. — On » n'invente pas plus une vraie morale, qu'on ne compose des » lois sanctionnées en droit et en raison: on observe la nature » et l'humanité, l'ordre immuable des choses et l'éternelle vo- » lonté de Dieu; et la découverte qui en résulte, constitue la » seule morale réelle, et dans son application aux besoins de » la société, les seules lois légitimes et durables. Hors de là, » il n'y a que le vagabondage des théories et les égarements » des passions exaltées et aveugles [1]. »

D. P. — *Les nations qu'on nomme civilisées,* dice Voltaire, *ne trouvèrent point de plus puissant antidote contre le poison dont les cœurs étaient pour la plupart dévorés, que de reconnaître un Dieu rémunerateur et vengeur.... Quel autre frein pouvait-on mettre à la cupidité, aux transgressions secrètes et impunies, que l'idée d'un maître éternel qui nous voit, et qui jugera jusqu'à nos plus secrètes pensées?... Quoique je me pique d'être très tolerant, j'inclinerais à punir celui qui nous dirait: Il n'y a point de Dieu; calomniez, parjurez, friponnez, volez, assassinez, empoisonnez; tout cela est égal, pourvu que vous soyez les plus forts et les plus habiles.*

L. R. — A questa citazione di Voltaire rispondiamo, in primo luogo, come all'altra di Rousseau. Rispondiamo in secondo luogo, che se volete decidere la nostra controversia con l'autorità di Rousseau e di Voltaire, non ci mancheranno sicuramente i testi per mandar all'aria tutto il vostro sistema. Rispondiamo infine: « Nées de l'homme même et du mécanisme » constitutionnel de son intelligence, les doctrines humaines » ne créent rien; elles ne détruisent rien chez l'homme; elles » ne font qu'y modifier légèrement et pour peu de temps ce » qu'elles avaient la présomptueuse prétention de changer d'une » façon absolue. Conçues dans le sens des lois éternelles de la » nature en général, et de l'organisation mentale en particu-

[1] *Ib.*, tom. I, pag. CCVII.

» lier, elles en reçoivent la puissance, et à leur tour en ren-
» dent le mouvement plus facile et plus énergique: il y a action
» et réaction. Opposées à ces lois, elles se brisent bientôt contre
» l'absurde; et l'humanité, dont elles n'ont que bien peu en-
» travé la marche et pendant de bien courts instants, pour-
» suit sa carrière. La destinée humaine est, non ce que des
» hommes ont fait, font, ou feront à une époque déterminée,
» mais ce que l'homme fait, ou pour parler plus exactement,
» ce qui se fait dans l'espace et le temps au moyen des hom-
» mes, sans les hommes et malgré les hommes; c'est ce qu'on
» appelle la force des choses, résultat nécessaire des lois de
» la nature et de notre organisation, en un mot de l'ordre
» immuable et infini.... qui dominera toujours, tantôt pour les
» sanctionner, tantôt pour les renverser, les systèmes de con-
» vention, les religions et les lois. Le monde marche, avec ou
» sans les théories: par elles, si elles sont vraies; en dépit
» d'elles, si elles sont fausses. Le monde a ses lois morales,
» éternelles comme les lois physiques, aussi positives, aussi
» invariables que les lois physiques. — Quoi que donc les
» hommes et les peuples puissent penser, croire, statuer, ils
» seront, en dernière analyse, forcés d'agir d'après leur es-
» sence intime, et celle des choses qui les entourent.... C'est
» là l'ordre invariable, absolu, imposé à tous les êtres finis;
» ordre dans lequel entrent la liberté de l'intelligence et de la
» volonté humaines, mais pour le maintenir, et la moralité
» des intentions et des actions de l'homme, et sa responsa-
» bilité proportionnée aux dispositions qu'il doit à la nature
» et à l'education, ainsi qu'à ses lumières et au degré d'indé-
» pendance dont par suite il lui a été donné de jouir. C'est ainsi
» que l'égoïsme individuel est demeuré une des conditions
» fondamentales de l'âme, et nécessaire à la conservation et
» au progrès de l'individu, malgré le christianisme, qui dans
» son spiritualisme exclusif voulait l'extirper radicalement; les
» sentiments de justice et de bienveillance sociales, la con-
» science et le dévouement y demeureront de même, fonda-
» mentales et également nécessaires à la conservation et au

» développement de la société, malgré la philosophie de la » sensation et la morale de l'intérêt personnel, qui dans leur » triste matérialisme les retranchent et les nient. Toujours et » en dépit des idées et des croyances, des institutions civiles » et religieuses, des lois et des cultes, des vœux des bons et » des efforts des méchants, il y aura un peu plus de mal sur » la terre que les premiers ne desireraient, et beaucoup plus » de bien que les autres ne veulent [1]. » Così voi ragionavate una volta, o Signore, e così noi ragioniamo ancora; e questo ragionamento per noi vale assai meglio che quello di Voltaire. Rispettiamo i motivi, che v'indussero a ricredervi; ma noi preferiamo di gran lunga la vostra logica d'allora a quella d'adesso; giacchè in luogo di passar dall'errore alla verità, ci sembra che abbiate fallita la via, e scambiata la verità con l'errore.

D. P. — L'idea ch'io esposi nella *Ragione*, cioè, che l'uomo, il quale fa solo assegnamento su la vita presente, dee farla valere quanto può e ad ogni costo, rivolta il Direttore di questa publicazione ebdomadaria: io non vedo il perchè. Insomma, non si può far valere se non ciò di cui si dispone; e non se ne dispone se non per trarne il miglior partito possibile. E vuol essere il miglior partito *per sè*, e non per li altri, come dice Rousseau, i quali non sono mica questo *sè agente;* nè per l'Umanità, la quale non è altro che il complesso di *quelli altri.* Poniamo, io lo concedo, che non occorra per ciò avvoltolarsi in una crapula grossolana; ma i piaceri intellettuali hanno pur le loro esigenze; e colui che se ne fa un'abitudine, dovrà, se ragiona rigorosamente, sacrificar tutto al bisogno personale di gustarli; e siccome il denaro li rappresenta tutti senza eccezione, dovrà, lo ripeto a rischio di offendere di nuovo la delicatezza del sig. Ausonio, dovrà dedicarsi corpo ed anima al culto del denaro. Ho un bel voltare e rivoltare la cosa sotto tutti i suoi aspetti; io non arrivo a veder un uomo soddisfatto in colui, che s'impone la non-sod-

[1] *Ib.*, tom. I, pag. CCXI-CCXII.

disfazione de' suoi bisogni; nè un uomo felice in colui, che è artefice della sua infelicità, ben inteso quando non abbia di mira una mercede più che equivalente. Sostenere il contrario si è, a' miei occhi, un misticismo in grado superlativo.

L. R. — Tutta quest'amplificazione del vostro argumento rimette di nuovo in campo l'equivoco, a cui avete dato luogo co 'l significato da voi attribuito al vocabolo *piacere*. Distinguiamo adunque un'altra volta. Se in questa teoria del piacere voi comprendete, secondo la spiegazione già datane da voi stesso, la *soddisfazione dei bisogni morali,* cioè l'adempimento della legge del dovere e della coscienza; allora tutta la vostra objezione cade da sè stessa, poichè questa legge consacra anzitutto l'obligo di subordinare l'interessi, i piaceri materiali o sensuali ai dettami della giustizia e della fratellanza: onde il primo bisogno da soddisfare è quello di far il proprio dovere: e questa soddisfazione della coscienza è la prima condizione di quel po' di felicità, che all'uomo è dato di poter gustare. Se invece volete ridurre tutto l'uomo alla pura vita animale, allora noi torniamo a negare tutto quanto il vostro ragionamento, premesse e conseguenze; e vi ripeteremo sempre, che le vostre asserzioni, grazie al cielo, sono smentite abbastanza da ciò che v'ha di più bello, di più grande, di più nobile nell'Umanità, da ciò che voi medesimo dichiaraste primo ed unico fondamento della società: il dovere del sacrifizio e il bisogno dell'amore. L'uomo che ai vostri occhi *ragiona rigorosamente,* l'uomo che ripone tutta la sua felicità nel proprio piacere, l'uomo che non fa nulla di bene se non ad usura, per noi è un mostro, è un bruto, perchè destituito del senso morale, che è il principalissimo carattere distintivo e costitutivo della natura umana. Costui potrà esser felice a modo delle volpi o delle tigri; ma la felicità dell'uomo, no, non potrà gustarla giammai. Di due uomini, l'uno de' quali non bada che a sè stesso, ed è pronto a lasciar andare in ruina la sua famiglia, la sua patria, e l'universo mondo, piuttosto che rinunciare ad un minuto di piacere, se non è pagato del suo incommodo con un prezzo *più che equivalente;* e l'altro invece

dedica la sua vita a benefizio de' suoi cari, a servigio della patria e dell'Umanità, senza inquietarsi punto di quel che sia per toccargli al di là della tomba: voi chiamate savio il primo, e noi il secondo; voi giudicate imbecille questo, e noi quello; voi credete che provede meglio alla sua felicità l'egoista, e noi il generoso. Chi s'appone, e chi s'inganna? Voi, o noi? È questione, non di sillogismi, ma di sentimenti; non di teorica, ma di esperienza. Decideranno adunque fra noi i lettori, che hanno assistito alla nostra controversia: noi accettiamo d'avanzo la loro sentenza.

Quanto poi al misticismo, spetta a voi, o Signore, di starne in guardia, e non già a noi: spetta a chi riguarda come apparenza la realtà, e come realtà i sogni d'un mondo imaginario; non già a chi elimina dal campo della scienza e della vita tutte le mitologie, tutte le chimere; e piglia la natura com'è, e l'uomo come l'ha fatto la natura.

D. P. — Ho detto terminando il mio articolo per la *Ragione,* che finchè la realtà della sanzione religiosa o oltravitale non fosse dimostrata metafisicamente, cioè più che matematicamente, la società continuerebbe a disunirsi e a disciogliersi. Il sig. Ausonio termina la sua risposta con prender atto di questa confessione, che, secondo lui, equivale alla proposizione seguente: « l'esistenza oltravitale e la sanzione religiosa non han nulla di reale. » Come! il sig. Ausonio accetta dunque per realtà l'astrazione dell'unità matematica, su cui riposano tutte le scienze chiamate *esatte,* prima che la metafisica gli abbia fatto acquistare la certezza, che vi sono unità reali! In verità, io mi ci perdo.

L. R. — Le maraviglie, o Signore, dobbiamo farle piuttosto noi al vedere così frantese le nostre parole, ch'erano pur chiare abbastanza. Mettiamo a confronto ambedue le conclusioni. Ecco la vostra: « Adunque l'interesse personale, che deve portar » l'uomo a sacrificare tutti i godimenti della vita, e la vita » stessa che li riassume, nell'interesse generale della conser» vazione dell'Umanità, trovasi esclusivamente in un'esistenza » oltravitale, la cui realtà, sotto pena di dissoluzione della

» società, vuol essere metafisicamente, cioè più che matematicamente dimostrata. » Ed ecco la nostra: « Con queste parole voi confessate, o Signore, che finora la *realtà* dell'*esistenza oltravitale* non ottenne una dimostrazione matematica e metafisica: dunque, io ne deduco, o una tale dimostrazione non è necessaria all'esistenza della società, o finora la società non esistette. Ora siccome l'esistenza della società è un fatto, di cui ognuno è così buon testimonio come dell'esistenza sua propria, così la vostra conclusione trova tanti contraddittori, quanti sono li uomini. Che se voi avete in mano le prove da *dimostrare matematicamente* (ed io per me, quando m'abbiate data la certezza matematica, vi dispenso volontieri dalla *metafisica*) *la realtà dell'esistenza oltravitale*, datemele, ve ne prego; ed io vi prometto, che sarò allora così ardente seguace, come sono adesso franco avversario della vostra dottrina su 'l principio dell'obligazione morale e su la realtà della vita futura. »

Noi faciamo giudice chiunque intenda l'italiano, se v'abbia qui nè pur l'ombra di quella traduzione della vostra proposizione, che voi c'imputate; e se vi sia indizio alcuno di quella professione di fede nella *realtà dell'astrazione dell'unità matematica*, che voi sembrate regalarci. La *realtà dell'astrazione* è un giojello, che può decorare benissimo il vostro sistema; nel nostro sarebbe una mostruosa antilogia. Del rimanente, che voi abbiate bisogno della metafisica per accertarvi dell'esistenza di *unità reali*, e che non riconosciate altra *unità reale* che la *unità metafisica*, può darsi, nè ci sentiamo alcuna vaghezza d'appiccare un' altra polemica su questo tema. A noi basta il dichiararvi, che per esser sicuri delle verità matematiche, non abbiam mai avuto mestieri delle unità reali metafisiche. Cominciammo ad esser certi che due e due fan quattro, molto prima d'aver conosciuta la metafisica nè pure di solo nome; e la nostra certezza rimane sempre la stessa, anche dopo che imparammo a negare ogni realtà alle fantasticherie dei metafisici. E crediamo fermamente di non esser soli nel caso nostro. La matematica determina rapporti di concetti, e non di

enti; le sue formule sono dunque indipendenti affatto dalla realtà delle cose. Disfaciano pure i metafisici e rifaciano a loro talento l'essenza dell'uomo e dell'universo, dello spirito e della materia: alle leggi dell'aritmetica e della geometria non aggiungeran nulla, e nulla toglieranno giammai con tutti i loro sistemi.

UNA NUOVA ONTOLOGIA. [1]

Sì, signori, il nuovo dogma dell'Immacolata Concezione ebbe anche la sua ontologia. I gesuiti gli aveano già manipolata una speciale teologia biblica, dogmatica, speculativa, morale, ascetica, oratoria, e perfino poetica: non gli mancava più che una filosofia tutta particolare; e il sig. Luigi Longoni, supplendo alla dimenticanza o all'impotenza de' reverendi padri, gliel'ha data in buon punto co' suoi *Principj di ontologia applicabili anche al dogma cristiano dell'Uomo-Dio e di Maria* (*Milano*, 1856). Il titolo stesso dice chiaro, a quale scuola appartenga l'Autore; ma ove il titolo non bastasse, egli si dichiara espressamente e replicatamente filosofo cristiano catolico. A noi occorse parecchie volte di notare, come i dottori d'una pretesa filosofia ortodossa riescano, in fine de' conti, cattivi ragionatori e pessimi credenti; nè il sig. Longoni ha potuto sfugire al fato commune: e benchè egli ci assicuri, che le sue dottrine « sono » convinzioni lentamente maturate nella più tranquilla e forse » baldanzosa indipendenza intellettuale (*pag.* 6); » e che le vuol « cimentare co' più rigidi principj metafisici, senza arre» starsi in faccia alle conseguenze (*pag.* 7); » vedranno i lettori, che i suoi *principj* e le sue *conseguenze* sono in odio del pari alla ragione e alla fede, sono la negazione della filosofia e del catechismo.

[1] N. 127, — 21 marzo 1857.

E per incominciare dal principio, ecco il punto, da cui il sig. Longoni prende le mosse per costruire la sua *ontologia, applicabile all' Uomo-Dio e a Maria:* « L'oggetto del pensiero » umano è indipendente da esso. Egli è che determina l'esi- » stenza e il modo del pensiero, senza esserne determinato » giammai. — Stranamente erroneo *è* il giudizio di chiunque, » a cui piacesse credere, essere le idee produzioni del pen- » siero. Chi porrebbe in dubio, che l'atto non produce l'og- » getto, per il quale e intorno al quale l'atto stesso esiste? » (*pag.* 15). — L'uomo comincia ad esistere per sè in un atto » di senso proprio; questo senso proprio esiste in un atto di » pensiero o di coscienza, che è sentimento pensato; questo » pensiero esiste in quanto che è informato da un oggetto; e » quest'oggetto, come quello che informa e determina il pen- » siero, ne è indipendente (*pag.* 17). » Questo principio, ristretto alle sole idee degli oggetti reali, alle conoscenze acquistate per via d'una percezione, sarebbe evidente; non sarebbe altro che la traduzione in gergo metafisico d'una verità del senso commune; poichè veramente non è mestieri d'essere un grande ontologista per sapere, che le cose non dipendono nell'esser loro dalle nostre idee. Ma esteso ad ogni specie d'idee, come lo propone il sig. Longoni, quel principio diventa assurdo; poichè tutte le idee astratte e generali son bene il risultato di qualche operazione della mente, sono il produtto del pensiero.

Egli è però inutile, che ci affatichiamo a dimostrare falso cotesto principio; dacchè il sig. Longoni stesso, dopo avere speso tre pagine ad affermarlo, ne impiega venti o trenta in varie riprese a negarlo di pianta ed a cadere nell'assurdo opposto. Peroechè egli attribuisce al *soggetto umano* un *atto* « co 'l » quale acquista coscienza di sè, co 'l quale comincia ad essere, » *e che* ha per necessaria conseguenza, sebbene indiretta, la » produzione d'un non-sè, una distinzione tra questo e quello, » quindi un limite, una forma dell'Io e del Non-io, vale a » dire la generazione del verbo proprio, e la produzione, l'ap- » parire del mondo umano (*pag.* 56-57). » Ora per lui *verbo*

e *idea* sono sinonimi (*pag.* 52); dunque, secondo lui, non che le idee, ma anche le cose dipendono affatto dal pensiero. — E lo ripete, quando dichiara, che « i modi e le forme attri» buite al mondo corporeo sono necessariamente a dirsi leggi » o forme prestate ad esso dal pensiero umano (*pag.* 64). » Dunque tutte le idee relative al mondo sono un portato del nostro pensiero. — Lo ripete, ove stabilisce, che « il senso » emerge dall'intima vita o potenza di vita della sustanza; l'idea » con la coscienza è il suo verbo, lei stessa objettivatasi, ge» nita dal senso (*pag.* 78). » Dunque le idee non solo dipendono dal pensiero, ma, che è più ancora, sono generate dal senso. — Lo ripete, allorchè sostiene, che « la realtà, l'ente » che pensiamo, che ragioniamo noi, è immediatamente e sempre » un'idea, una nozione, *un atto della mente;* » che « il pen» siero, l'idea, il concetto di noi medesimi *non* può mai *esser* » altro fuorchè uno stato determinato della mente (*pag.* 85); » e che « la mente sa, pensa a sè stessa: e poichè la mente è » atto dell'ente, così l'ente pensa la mente, che egli stesso » genera ed informa e determina (*pag.* 86). » Dunque è il pensiero che produce le idee, e siamo noi stessi che produciamo il pensiero. — Lo ripete, quando professa, che « l'Ente non » conosce, ove non conosca sè; non conosce sè, ove non possa » dire: *eccomi,* o pure: *questo sono io;* ove non generi imagine » di sè, che gli sia verbo (*idea*), per cui e a cui dire sè a » sè (*pag.* 94). » Dunque il verbo, cioè l'idea, è una figliazione del pensiero. — E per finirla, lo ripete, dove asserisce, che « i due termini della sintesi-giudizio devono essere tali, » che il subjettivo generi l'objettivo; vale a dire, che l'ente » generi l'idea (*pag.* 114). » Dunque l'oggetto del pensiero è un produtto del suo medesimo suggetto; dunque le idee sono figlie del pensiero.

Or che vi pare di questa brava *ontologia*, che muove da un principio assurdo; e poi lo nega a profitto di un altro, non meno assurdo del primo? Giacchè, in verità, fra il dire che tutte le idee sono indipendenti dal pensiero, e il dire che il pensiero genera di sè tutte le idee, anzi tutte le cose; non

sapremmo qual delle due, in fatto d'assurdità, meritasse la palma. Sono però l'una e l'altra degne solo di un'ontologia applicabile ad un Uomo-Dio e ad una Vergine-madre, non potendo quadrare all'assurdo altra misura fuorchè l'assurdo.

Dopo questa bella teoria, che il sig. Longoni mandava innanzi a *sgomberare l'inciampi*, che *il sospetto e il pregiudizio* avrebbero potuto opporgli; passa a stabilire « il principio, dal » quale prendere le mosse (*pag.* 21). » Il quale, nota egli medesimo, « dev'essere irrepugnabile; se no, non serve allo » scopo; e tutto l'edificio logico, che s'inizia e s'inalza sopra » di lui, è dall'origine viziato (*ibid*). » Ottimamente. Qual è dunque il suo *principio irrepugnabile*? È..... *la creazione!* Vedete, s'ei l'ha trovato quello che *serve allo scopo!* — *Irrepugnabile* vuol dire, che non può essere impugnato; dunque il sig. Longoni non può assumere per *principio irrepugnabile* la *creazione*, se non a patto d'essere fermamente persuaso, ch'essa non può impugnarsi da veruno, e che per conseguente da veruno non fu impugnata giammai. Ebbene, qualche pagina dopo egli soggiunge: « Della creazione altri afferma la possibilità, » altri la nega: questo è un fatto; e se alcuno il pone in dubio, » non è con esso che potremmo aver discorso (*pag.* 28). » E pure a noi tocca di *aver discorso* co 'l sig. Longoni, il quale non che *porlo in dubio*, lo dichiara *impossibile!* E appella *irrepugnabile* un principio, mentre appunto testifica che è *negato* da molti!

Indi prosegue così: « Si domanda pertanto, che il lettore » conceda essere possibile la creazione: si domanda la sua pos» sibilità, non il fatto (*pag.* 21). » In primo luogo, per un *principio irrepugnabile, dal quale prendere le mosse*, a che *domandare* in grazia al lettore, che lo *conceda*? Se non può negarlo, è ridicolo domandargli il suo consenso. E in secondo luogo, dicendo che si domanda la *possibilità* della creazione, e non il *fatto;* crede forse il sig. Longoni d'aver trovato un palliativo, che rimedii all'enormità della sua *domanda?* O ignora egli forse, che le varie scuole filosofiche, le quali impugnano la creazione, l'impugnano appunto come impossibile ed assurda?

e che però tutta la controversia cade precisamente su la possibilità, e non mica su 'l fatto? Dunque il *principio*, ond'egli vuol *prendere le mosse*, non che sia *irrepugnabile*, è spropositato per ogni verso.

Ma ecco ch'egli viene a dimostrare il suo postulato della *possibilità della creazione*, per obligarci a concedergli di forza quello che parea domandare in cortesia. E la sua dimostrazione consta di due argumenti, l'uno più *irrepugnabile* dell'altro: udite.

Primo argumento: — « La creazione è pure una opinione » d'uomini (*pag.* 22); » dunque è possibile. — Vale a dire, che nell'ontologia del sig. Longoni è possibile tutto ciò, che cade in mente a qualcuno. Ora siccome non v'è assurdità, che in mente a qualcuno non sia caduta o non possa cadere; così, giusta il sig. Longoni e la sua ontologia immacolata, non v'è assurdità che non sia cosa possibilissima. Non è dunque più da stupire, ch'egli abbia creduta possibile un'ontologia applicabile ad un Dio-uomo e ad una madre-vergine; e dobbiamo attenderci piuttosto, ch'egli prosegua la sua ontologica impresa, e ci venga di mano in mano costruendo una metafisica sublime di tutte quante le sciocchezze e le follie, che hanno albergato e saranno per albergare in un cervello umano.

Secondo argumento: — « La filosofia, se ammette l'esistenza » di qualche cosa, qualunque sia, convien bene che le accordi » o riconosca una vita, un'azione. — Or il concetto dell'operare è inseparabile da quello di essere. Ma l'operare importa » producimento di effetto, vale a dire, che importa non solo » azione, ma anche atto. Ora l'effetto è in sè il procedere di » un'esistenza nuova o dipendente. Quest'apparire d'un'esistenza nuova e dipendente è la creazione. La creazione adunque, come concetto, non è punto assurda a pensarsi da » noi (*pag.* 23-24). » E noi, sig. Longoni, vogliamo domandarvi a nostra volta, *quale postulato*, e certo più equo e ragionevole del vostro, che avanti di venir a disputare d'ontologia con li scettici, v'informiate un po' di quella parte della logica, che tratta dei sofismi; e avanti di dogmatizzare d'Uomo-Dio, di

vergine-madre, e di creazione, imparate le prime pagine del catechismo: vedete che siamo discreti. E quando saprete che cosa s'intenda per creazione, e che cosa sia un sofisma, capirete da voi medesimo, che il dedurre immediatamente la possibilità della creazione dal *producimento di un effetto* qualunque, è un manomettere catechismo e logica, fede cristiana e senso commune; è un ragionare tutto proprio di chi sentenzia possibile una cosa, sol perchè fu o è opinione di qualche cervello bislacco e stravolto.

Vedano intanto i lettori, che bel garbo s'abbia un teologo ed un filosofo di tanto valore a deridere le dottrine delle scuole tedesche e francesi, come « miserie d'una ragione, che men- » tisce a sè stessa (*pag.* 28); » a mandare Hegel ad apprendere un po' di logica dai « nostri ragazzini alle scuole degli ele- » menti (*pag.* 31); » e a dargli a dirittura del *matto* (*pag.* 35). Tanta petulanza in chi discorre a quel modo, ci muove ancor più a compassione che a sdegno.

Ma seguitiamo a mostrare, come il sig. Longoni, con tutta la sua pompa di ortodossia, distrugga dalle fondamenta tutti i dogmi capitali della dottrina cristiana.

1. Sostiene, che « il tempo *non* ebbe principio con la crea- » zione; *e che Dio* non potea creare nel tempo (*pag.* 42). » Egli adunque fa la creazione coeterna a Dio. Ora un concilio ecumenico, il IV di Laterano, ha definito come articolo di fede: *Unum esse universorum principium, creatorem omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotente virtute simul ab initio temporis utramque condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex corpore et spiritu constitutam.*

2. Professa, che « l'atto creativo è uno e identico con la » generazione del Verbo (*pag.* 51); » ossia che « l'atto del » creare è uno solo con l'atto generatore del Verbo (*pag.* 53). » Dunque, da una parte egli rende *creato* il Verbo; e dall'altra, *generato* il mondo. Ma se il Verbo è creato, non è più consustanziale a Dio: arianesimo; — e se il mondo è generato,

diviene connaturale a Dio, cioè un'emanazione, una produzione di Dio così necessaria ed immanente, come quella del Verbo: panteismo (1).

3. Insegna, che « le forme, l'estensione, il limite non ap» partengono alla materia o all'essenza sustanziale dell'uni» verso; » che la materia non ha *principio*, nè *fine* (*pag.* 67); e che *le singole forme costituenti il mondo corporeo* sono *modi d'essere dell'uomo*, *condizioni del pensiero umano* (*pag.* 68). Ecco schiantata dalle radici tutta la cosmologia cristiana.

4. Dice che « l'uomo nelle condizioni essenziali del suo pen» siero è ciò, che si dice mondo corporeo; » e per ciò « Dio» Verbo genito e l'uomo ente creato sono da principio uniti » (*pag.* 69). » Ecco l'*uomo creato* coeterno al *Verbo genito*; e quindi smentita formalmente tutta la cosmogonia della Bibbia.

5. Annunzia, che « il creato consiste di sustanza unica » inestesa, indivisibile, aforme; la sustanza dell'uomo è iden» tica con la sustanza del mondo corporeo; la sustanza del » creato ha senso di sè, ha sue forme nella mente propria del» l'uomo, sua esistenza personale nella personalità umana. » L'uomo adunque, sustanza e persona, è il creato intero, » perfetto senza tempo (*pag.* 72). » Ora avea già dichiarato, che l'uomo è connaturale e coeterno a Dio, come il suo Verbo: dunque mondo, uomo, Verbo, e Dio sono una cosa sola. Ed ecco un'altra e più solenne professione di panteismo, un'altra e più audace smentita a Mosè.

6. Vuol provare, che all'*ente creato* e all'*uomo* compete una *infinita perfezione* (*pag.* 76); e conchiude, che « il creato è » tutto intero e solo nell'uomo; in questo adunque esso è in» finito e perfetto, ed è infinita e perfetta la sua condizione » di imagine della divinità (*pag.* 79). » Dunque l'uomo è eterno, immenso, infinito, immutabile, perfettissimo, come Dio, anzi

(1) Non istaremo qui a citare, articolo per articolo, le definizioni dogmatiche, a cui il sig. Longoni apertamente contradice; poiche si tratta di *verità di fede catolica* troppo notorie ed elementari: basta il catechismo. Qualora poi al sig. Longoni non bastasse, consulti un autore qualunque di teologia ortodossa, e di testi ne avrà d'avanzo.

è Dio, nè più nè meno; giacchè è desso pure *uno di sustanza, trino di persone* (*pag.* 92). Il che non è solo un negare tutta la teologia cristiana, ma è un canzonarla.

7. Afferma, che « lo spirito dell'uomo non è sustanza (*pag.* 97); » riconosce « come ciò, che si dice corpo e com« posto, non abbia vera e reale estensione o composizione; » onde negata « una materia estesa, divisibile, e ammessa l'u» nità della sustanza creata, ne deriva; che l'uomo non sia più un composto di due sustanze, l'una materiale, l'altra spirituale; non sia un complesso di due entità (*pag.* 99). » Ed ecco disfatta da capo a fondo tutta l'antropologia cristiana, e resa assurda la dottrina catolica dell'incarnazione di Cristo.

8. Stabilisce, che « la legge prima dell'Ente, tanto divino » quanto creato, è di objettivarsi per vivere; » che questo « objettivarsi costituisce una triade personale, perchè ciascuna » delle tre determinazioni dell'ente, cioè il senso, la forma» idea, l'amore o lo spirito, ha un atto suo proprio, senza » cessare d'esser un atto commune all'altra ed all'identica su» stanza (*pag.* 101-102); » onde « l'Ente (e *tanto divino, quanto* » *creato*) s'intrina della persona, e ciascuna persona ha atto suo » proprio, senza che quell'atto suo, che la distingue e deter» mina, sia esclusivamente suo (*pag.* 103). » Ed eccovi da un lato, attribuito a Dio il *senso;* e dall'altro, convertito l'uomo in una *trinità di persone.*

9. Ammette, che « l'uomo si objettiva e s'intrina in una » imagine sua. nella quale sente, ravvisa sè stesso, e nella » quale trova la forma suprema della propria azione, e dalla » quale, nel tempo stesso che da sè, procede l'atto suo, fatto » nuova persona (*pag.* 104): » e questa *nuova persona* è la donna. Sicchè la donna non è creata da Dio, ma generata dall'uomo; non è anch'essa un ente della natura, ma un'imagine dell'uomo.

10. Definisce, che « l'uomo ante-istorico, l'uomo che è tutto » l'ente creato, e genera di sè l'imagine propria, o si objet» tiva nella donna ante-istorica, è quegli che anche è, inti» mamente e per principio, unito a Dio e in Dio; quegli, che

» con la parola propria della tradizione cristiana può appel-
» larsi Verbo di Dio fatto uomo (*pag.* 108). » Ed ecco due magnifiche scoperte: la prima, che il *Verbo di Dio* s'è *fatto uomo*, non nell'anno tale e tal giorno, nel seno di Maria, ma ab eterno e in Dio; la seconda, che l'*Uomo-Verbo di Dio* generò di sè la donna; e « per entro quella forma o imagine sua *formasi*
» altr'uomo, che è il suo amore fatto persona, è lui mede-
» simo (*pag.* 107). » Il che significa in buon volgare, che la fece sua moglie, e n'ebbe un figlio. Ma questo figlio naturalmente dovea ripetere il gioco, e generare di sè la sua donna, e pigliarsela in moglie, e poi *per entro* a lei formare altri figli, e via di seguito senza fine. — Così almeno, quando i bimbi e li scettici domandano, che cosa facesse Dio nella sua solitudine, innanzi che avesse da governare il mondo; si potrà chiuder loro la bocca e soddisfare alla loro curiosità con l'ontologia del sig. Longoni, la quale ci dà la notizia, che Dio se la passava allegramente, prima a generar donne, poi insieme con le donne a generar figliuoli, e in mezzo ad una generazione infinita di Dei-Verbi-Uomini-Donne, non potea certo mancargli nè occupazioue, nè divertimento.

I teologi diranno che questi sono sacrilegj, bestemie, abominazioni: noi diciamo che sono delirj.

11. Aggiunge, che « la donna è il Verbo, la seconda per-
» sona dell'ente creato, dell'uomo ante-istorico (*pag.* 110). » E siccome quest'uomo ante-istorico è l'*Uomo-Verbo di Dio* (*pag.* 105), ne segue che il Verbo, cioè la *seconda persona* di Dio, ha pure un'altra *seconda persona* sua propria; e che questa seconda persona della seconda persona, cioè questo Verbo del Verbo, è la donna: ne segue, che le persone in Dio non sono più tre, ma quattro: ne segue, che in Dio v'è il maschio e la femina, e v'è la *sintesi perfetta* (*pag.* 110) della femina co 'l maschio, e quindi tutte le funzioni di riproduzione della specie, che i naturalisti assegnano agli animali. E siccome ancora *l'uomo* è perfetta *imagine di Dio* (*pag.* 92), così egli pure non è più *trino di persone*, mà quaterno.

12. Avverte, che « l'uomo ante-istorico (cioè l'*Uomo-Dio*

» *Verbo*) e la donna ante-istorica (cioè il *Verbo del Verbo Dio-* » *Uomo*) *doveano* indurre necessariamente una sintesi adeguata » (*pag.* 116); » e che « l'effetto dovea tradurre in nuova per- » sona l'atto di tale sintesi, e la corrispondente persona non » potea essere che un uomo; — uomo semplice, e non altro, » poichè è solo l'Umanità dell'Uomo-Dio, la quale induatasi, » objettivatasi nella donna ante-istorica, nell'imagine sua, cor- » reva alla sintesi (*pag.* 117). » E vuol dire, che dal matrimonio dell'uomo ante-istorico con la donna ante-istorica, del Verbo maschio co'l Verbo femina, si genera una razza bastarda, che non riproduce il suo tipo intiero, ma solo in parte; giacchè in luogo di piccoli Uomini-Verbi-Dei, ne nascono soltanto *uomini semplici* [1].

13. Ecco ora la sua cosmogonia, che certo è assai più *ontologica* della mosaica: « Nel pieno possesso di sè medesimo, » co'l sentirsi, conoscersi, ed amarsi nell'imagine sua, nella » sua objettività, e diciamolo, nella sua compagna e consi- » gliera (*la donna*), il pensiero dell'Uomo-Dio distingue e no- » mina la materia e la forma dell'ente creato, che è ancora » lui, e le tenebre e la luce; e dà principio al tempo. Il senso » e le forme si succedono e si svolgono nella sua mente umana. » Ogni atto di questa produce nuove forme e nuovi sentimenti » ognora più complessi, significativi; finchè tutte si riassumono » in un sentimento e in una forma, che rende imagine com- » pleta del suo suggetto, vale a dire dell'umanità dell'Uomo- » Dio. Quel sentimento e quella forma costituiscono un atto- » agente, che è un nuovo suggetto, l'*uomo storico* (*pag.* 119 » e 120). »

La genealogia delli Dei e degli uomini procede adunque così:
Dio crea il suo Verbo;

(1) Il sig. Longoni si è per avventura lusingato di salvare la sua immacolata ontologia da tante ridicolaggini con questa semplice avvertenza in fine: « Non » è mestieri di avvisare, che qui non si tratta di generazione al modo nostro » (*pag.* 118). » Ma indarno. Si tratta di una *generazione*, da cui nascono *uomini* e *donne*. Il *modo*, sia conforme al *nostro*, o no, poco importa; quello che importa si è il fatto, e nulla più.

Dio co'l Verbo genera l'Uomo-Dio;
Il Verbo con l'Uomo-Dio genera la donna;
L'Uomo-Dio con la donna genera la materia del mondo;
E una mescolanza di Dio, di Verbo-Dio, di Verbo-Uomo, di Dio-Verbo-Uomo-Donna con la materia genera l'*uomo storico.*

E questo si chiama, nel vocabolario del sig. Longoni, un « mostrare il valore ontologico della cosmogonia tramandata nei » libri sacri (*pag.* 121). »

14. Resta ancor da definire il peccato originale: nulla di più facile ed ontologico: « L'uomo storico è ancor *santo*, perchè » è espressione ed imagine dell'umanità dell'Uomo-Dio; ma » non è Uomo-Dio. — Vive egli pertanto di sè solo e a sè solo; » si riconosce, si compiace di sè, e si riproduce. E questo » nuovo uomo, il quale ne surge, è per natura o per origine, » espressione viva ed operante dell'amor proprio o dell'egoismo » dell'uomo storico primogenitore; e per ciò stesso in contrasto » con l'origine assoluta dell'ente creato, il quale è effetto del- » l'infinita ed efficacissima compiacenza di sè, che ha l'Ente » creatore. Il catechismo dice, che è macchiato di colpa ori- » ginale (*pag.* 125). » Dunque la *colpa originale* si riduce ad un sentimento d'*amor proprio*, che compete all' uomo *per origine* e *per natura*, e quindi è affatto spontaneo, involontario, innocente. E chi inventa una simile teoria, ardisce spacciarsi catolico, e menar vanto della sua fede nel *catechismo* e nella *tradizione* cristiana!

15. Da ultimo, cerca « quale può essere il rimedio (*pag.* 126) » a quella pretesa *colpa originale?* E risponde, che « il rimedio » uscirà quale effetto ancora d'una legge ontologica già rico- » nosciuta (*ibid*); » e consiste in ciò, che « dallo stato di ana- » lisi, avvenuta con la comparsa dell'uomo storico, si deve pro- » cedere allo stato di sintesi, nella quale l'uomo storico rag- » giunga la condizione dell'uomo ante-istorico (*pag.* 128); » e questo « svolgimento per analisi o sintesi delle relazioni del- » l'Umanità co'l Verbo di Dio e con Dio stesso, costituirebbe » evidentemente l'intervento dell'Uomo-Dio nell' Umanità sto- » rica o pura (*ibid*). » E badate ancora, che « queste proposi-

» zioni fluiscono immediatamente da quanto precede; e a spender » loro intorno maggiori parole s'arrischia di oscurarle (*ibid*). » Anzi, in virtù di esse, « sono determinabili *a priori* i modi » del suddetto intervento divino (*ibid*). » E così è bello e chiarito *a priori*, e ridutto ad una *legge ontologica* evidentissima, tutto il mistero dell'Incarnazione! ...

E qui faciamo punto. Davvero temiamo anche noi, che a *spender più parole* intorno a quest'iliade mostruosa di vaneggiamenti, si oscurerebbe l'evidenza.... della loro assurdità.

Il sig. Longoni, alludendo ai naturalisti, li deride sotto il nome di *sapienti del peso, del numero, e della misura;* chiama *puerilità* e *baje* le loro dottrine cosmologiche; e li accusa gravemente di *sviare il cuore da' suoi più umani e generosi sentimenti* (*pag.* 76-79). Se ci permettesse di dargli un consiglio, noi gli diremmo, che a *ravviare* e guarire il suo cervello egli avrebbe gran bisogno di studiare un po' meglio quelle *baje* e quelle *puerilità* del *peso*, del *numero*, e della *misura*; e lo assicuriamo, che quando ne avrà imparato almeno i rudimenti, sarà egli il primo a sentir compassione e vergogna della sua sciagurata *ontologia*.

LA FILOSOFIA UN'ALTRA VOLTA IN SENATO. [1]

I nostri lettori indovineranno già da questo titolo di chi e di che intendiamo parlare; poichè non avran dimenticato probabilmente l'articolo dell'anno scorso su *la filosofia in Senato*. Certe mostruosità di mente, come di corpo, sono così originali, che incontrate una volta non si cancellano dalla memoria mai più. Il senatore Mameli è del bel numero uno; e l'iliade di sofismi e di spropositi, che notavamo allora nella sua Relazione al Senato, era veramente un titolo più che sufficiente

[1] N. 129, — 4 aprile 1857.

a renderlo immortale nel paradiso.... dei poveri di spirito. E pure non gli bastò; memore di quella sentenza divina della sua Bibbia, che *abyssus abyssum invocat;* e pieno di zelo per darne in sè stesso un nuovo esempio al santo gregge de' suoi confratelli, ha colta con sommo giubilo l'occasione del ritorno al Senato di quel medesimo progetto di legge su 'l *Riordinamento dell'amministrazione superiore della publica instruzione,* per tornare anch'egli a ripetere le sue insulse bestemie contro la filosofia. E tanto peggio per lui, dacchè costringe pure la critica a ripigliare la sua sferza, per castigarlo come si merita un impertinente recidivo ed ostinato. Se il signor Senatore non lo sa o fa le viste di non saperlo, gliel diremo noi: che verrà meno a lui sicuramente la lena di spropositare, prima che alla critica la forza e il gusto di flagellarlo.

Un saggio della sua nuova Relazione varrà a giustificare d'avanzo la severità di cotesto esordio.

L'articolo, che tirò il senatore Mameli a cianciare nuovamente di filosofia, è ancora quello stesso della religione posta a fondamento dell'instruzione; e ritornando egli a volerne mostrare la convenienza e la necessità, discorre così: « La » publica instruzione deve con la religione dello Stato e con » lo Statuto armonizzare, se si vuole che sia mezzo di perfe- » zionamento morale, e guarentigia delle nostre libere institu- » zioni. — Ma il principio religioso, senza l'applicazione pratica » nei suoi rapporti con le varie scienze, e più specialmente » con la filosofia, diverrebbe impotente ed inane. » Prima di andar oltre, dobbiam dirvi, signor Senatore, che è sofistica perfino l'enunciazione della vostra tesi; giacchè ne avete rimossa la clausula, che da un lato è necessaria a darle un costrutto per il caso vostro, e dall'altro è più che bastevole a chiarirla immediatamente falsa ed assurda. Ed invero, voi intendete un'*applicazione imposta per legge;* poichè senza di questa condizione, tutto il vostro argumento sarebbe una scempiaggine tale, che, per quanto di scempiaggini siate ricco e fecondo assai, supererebbe tuttavia la vostra stessa capacità.

Ma la tesi così compita diventa un'iniquità manifesta per ogni uomo di buon senso, e di più una bestemia orribile per ogni buon cristiano. Il buon senso ci assicura, che il *principio religioso* risiede nella coscienza; che la sua efficacia dipende dalla fede e dalla persuasione intima di ciascuno; che la sua *applicazione* non merita il nome di religiosa, se non in quanto è spontanea, libera, immune da ogni sorta di coazione officiale e legale; e che qualunque ingerenza dell'autorità e della forza publica nelle cose di coscienza è la più infame delle tirannidi. E il catechismo v'insegna, che il principio religioso di Cristo non solo non fu *impotente ed inane*, quando non aveva a suo servizio il così detto braccio secolare, ma che solo allora non fu *inane ed impotente*, quando per ministri aveva li apostoli, e non i magistrati, non i birri, non i carnefici; solo allora diventò davvero *impotente ed inane*, anzi funesto e abominevole, quando la sua applicazione si convertì in legge, e alla fede surrogossi la forza, e il pastorale si sposò alla spada, e il prete si pigliò per accoliti i soldati. La vostra proposizione adunque, signor Senatore, implica questa bella confessione, che il vostro principio religioso non ha più altro fondamento o sostegno che la polizia; cioè, che tutta la virtù intellettuale e morale della vostra religione consiste nel beneplacito dei governi. Noi lo sapiamo e lo diciamo da lungo tempo; ma che lo diciate publicamente, solennemente anche voi, nell'atto stesso che assumete il tono d'un santo padre, e recitate la parte d'un fervoroso apologista, egli è uno scandalo, che fa prova in voi di un'ignoranza o di un'impudenza piuttosto unica che rara.

Ma se tal è la tesi, figuriamoci che sarà la dimostrazione! L'una dee ben esser degna dell'altra.

« Di fatti, ripiglia il senator Mameli, come mai è avvenuto, » che la filosofia, scienza universale e assoluta, sintesi di tutte » le altre, che guida il pensiero nella speculazione del vero, » dà legge e norma all'uomo nella sua vita pratica, e bandi- » sce l'idea del progresso, non sia stata per molti secoli che » un mostruoso accozzamento di sistemi fantastici, che si di-

» struggono a vicenda, ed invece di condurre li uomini alla » civiltà li ridusse alla barbarie? Come mai è avvenuto, cho » anche nei tempi posteriori, ed ai nostri stessi giorni, mi- » nacci di soffocare i più nobili e generosi sentimenti del » cuore umano? » E come mai è avvenuto, signor Senatore, che abbiate osato insultare così alla filosofia, voi, che non siete nè pur capace di costruire un periodo, in cui non sia manomesso il senso commune? Avete proposta una tesi, che era una balordaggine; e ne arrecate ora una prova, che è una balordaggine assai più grave. In primo luogo, essa risolvesi in una grossolana contradizione; poichè se la filosofia *per molti secoli*, e *anche nei tempi posteriori*, ed *ai nostri stessi giorni*, cioè la filosofia tutta quanta, antica e moderna, dalla sua origine fino all'anno corrente, non fu e non è altro che *un accozzamento* di favole, di contradizioni, e d'empietà; dov'è più la *filosofia, scienza universale ed assoluta, sintesi di tutte le altre, guida al vero, legge e norma alla vita?* Essa non esiste nei tempi antichi, non nei posteriori, non negli odierni: dunque non esistette mai al mondo. E se non esistette, come sapete voi che la sia *una scienza universale ed assoluta*? Chi v' ha detto che sia la *sintesi di tutte le altre scienze*? Donde avete ricavato che sia *guida al vero, legge e norma alla vita?* O voi credete vera la prima parte del vostro periodo, e allora mentite a voi stesso nella seconda; o siete persuaso della verità della seconda, e allora mentite a voi medesimo nella prima.

E poi, foss'anche vero per sè il fatto, egli sarebbe sempre un madornale sproposito nel caso vostro; poichè non prova punto la tesi, ma anzi la rovescia.

Non la prova; perocchè il vostro ragionamento, in ultimo costrutto, suona così: — Il principio religioso, senza l'applicazione alla filosofia, è impotente ed inane; perchè finora la filosofia non fu altro che un cumulo d'assurdità. — Ora se questo sia un *perchè*, il quale meriti il nome di prova, chiedetene, signor Senatore, all'ultimo degli scolaretti di logica; e sentirete che complimenti farà a voi e alla vostra argumentazione.

Anzi la rovescia; perocchè se la vita del principio religioso consiste nella sua applicazione alla filosofia, dove non è filosofia, non può esservi principio religioso. Ora voi negate l'esistenza della filosofia in ogni tempo; dunque negate del pari l'esistenza del principio religioso in ogni epoca. Ma per voi principio religioso e religione catolica è tutt'uno; dunque voi annullate di pianta perfino l'esistenza di quel catolicismo, del quale vi fate derisoriamente banditore.

In verità, o Signore, voi avete quasi diritto ad una special gratitudine della filosofia; poichè un uomo che ragiona come voi, potrebbe offenderla bensì con le lodi, ma non può che onorarla con l'insulti.

Ecco ora la risposta in tre punti all'interrogazione del *come mai è avvenuto:*

1.° « Egli è perchè mancava prima a rischiararla la di» vina fiaccola della religione; ed oggi questo lume è offuscato » dagli errori, che sotto diversi nomi si riproducono, cioè di » fatalismo, di razionalismo, di sensismo, di panteismo, di » materialismo, di communismo, e per comprenderli tutti sotto » un solo vocabolo, di *scetticismo,* che pur si appella filosofia » da coloro, che vorrebbero scambiare la sapienza con l'insi» pienza, la verità con l'errore. » Sarà bene anzi tutto, signor Senatore, che un'altra volta, prima di accingervi a maledire la filosofia, vi procacciate una grammatica ed un vocabolario, a fine di acquistare una cotal notizia del valore delle parole che volete adoperare; e allora capirete da voi stesso, che il *comprendere* sotto la denominazione generica di *scetticismo* tutti i sistemi di *fatalismo*, *razionalismo*, *sensismo*, *panteismo*, *materialismo*, gli è come un *comprendere* tutte le figure, triangolo, quadrato, pentagono, esagono, ottagono, ecc. sotto la categoria commune di circolo. E l'autore d'una classificazione così sapiente ha bel garbo a dare dell'*insipiente* ad ogni filosofo: non è vero, signor Senatore?

Ma in questo tratto vi son altre due scoperte non meno importanti e maravigliose, massime per un fior di teologo come voi. La prima, che anticamente mancava *la divina fiac-*

cola della religione, cioè non esisteva alcun principio religioso: e questo dimostra, che voi siete così perito nella storia come nella grammatica. La seconda, che ancor oggi quella tal *fiaccola* lascia il mondo al bujo, cioè che il principio religioso è sempre *tamquam non esset;* e questo prova, che voi v'intendete tanto di teologia, quanto di grammatica e di storia. Voi siete veramente sublime in ogni genere.... d'assurdità; e dovunque posate la mano o il piede, ci lasciate un'orma incancellabile della vostra sublimità!

Se però un costrutto può ricavarsi dal vostro gergo, si è questo, che il principio religioso non esistette mai, nè prima nè dopo del cristianesimo; e che il mondo sì antico e sì moderno non conobbe mai religione di sorta. Grazie dell'avviso, signor Senatore. Dunque giù la maschera di catolico, di teologo, d'apologista: voi credete assai meno di noi; e tutte le negazioni di tutti insieme i fatalisti, razionalisti, sensisti, panteisti, materialisti, e communisti, non darebbero una quintessenza d'incredulità e di *scetticismo* da potersi paragonare con la vostra.

2.° « Egli è perchè il cristianesimo, che ha ricevuto dal » suo autore il carattere d'universalità, che è la ragione per » eccellenza, la luce stessa, che non appartenendo di prefe- » renza ad alcuna politica, è passato di secolo in secolo fra » le rovine delle antiche società, si vorrebbe oggi rappresen- » tare come analogo piuttosto ad una forma che ad un'altra » di governo, come opposto alle indagini ed alle speculazioni » delle scienze umane; e quindi isolare, se non bandire af- » fatto dal civile e politico consorzio. » Che *isolare* o *bandire?* Che *analogo* od *opposto?* Che *luce* o *ragione?* Avete appena finito di dire, che questa *luce* in prima non esisteva, e poi restò sempre offuscata, cioè come se nè pur esistesse; che la *ragione* non apparve mai su la terra, nè antica nè moderna; che nessun principio religioso ha mai informata nessuna società: e ora n'uscite fuori con un *cristianesimo,* con una *luce,* con una *ragione universale, per eccellenza, che passò....* ma dove, di grazia, ma quando? Voi ne avete già escluso ogni tempo ed

ogni luogo; non vi rimane più posto adunque nè su le carte geografiche, nè su le tavole cronologiche. Una ragione universale, che non ha mai ammaestrato a ragionare nessuno; una luce, che non ha fatto mai chiaro; un cristianesimo, che non ha mai dato segno d'esistenza in verun tempo e in verun luogo: sono davvero le prove, che occorrevano alla vostra tesi; e voi, scopritore del principio religioso senza religione, eravate voi solo il predestinato a cantar le glorie della ragione che sproposita, della luce che ottenebra, e del cristianesimo che passa di secolo in secolo senza mai lasciarsi vedere da nessuno.

3.° « Egli è perchè taluni, insofferenti d'ogni vincolo, » sognarono la possibilità dell'incivilimento, del progresso, e » dello sviluppo dello stato sociale, senza il perfezionamento » morale degli individui. » Adagio, signor Senatore. *Perfezionamento morale degl'individui* significa per voi *applicazione del principio religioso.* Ora voi ci aveto detto e ripetuto, che quest'applicazione non ebbe mai luogo in alcun tempo; dunque l'una delle due: o nello stato sociale non si operò mai nessun *incivilimento*, nè *progresso*, nè *sviluppo*; o il *perfezionamento morale degli individui*, e quindi lo *sviluppo*, il *progresso*, e l'*incivilimento* della società non ebbero e non han punto mestieri del principio religioso. Se vi piace meglio questa conseguenza, voi salite ai primi posti fra i sognatori che deridete; e se amate piuttosto quella, voi vi meritate il grado di capofila degli uomini assurdi. Scegliete.

E qui la dimostrazione è finita: il rimanente non è che un seguito d'altre contradizioni e scipitaggini su la necessità della religione per la morale, la letteratura, e la politica, dopo avere stabilito, che politica, letteratura, e morale non s'immischiarono mai di religione, e fecero ottimamente sin qui i fatti loro, mentre essa ha ancora da nascere! Vogliamo solamente notare la conclusione di tutta questa pappolata, poichè giova a mettere vie meglio in chiaro il giudizio, che abbiam portato del cervello di cotesto relatore: « Noi, ren- » dendo omaggio al grande principio consacrato dallo Statuto,

» e ponendo nella religione catolica il fondamento dell'educa-
» zione, vogliamo soltanto impedire, che si professino nelle
» scuole dottrine contrarie alla medesima. Questo non offende
» minimamente la libertà della coscienza. L'insegnamento sia
» consentaneo alla legge fondamentale dello Stato: libero cia-
» scuno di seguire il proprio convincimento. » Bravo! signor Senatore: a compimento di tante goffaggini non mancava più che una dose d'ipocrisia; e ce l'avete messa. Oh! bisognava propriamente la vostra fronte a sostenere, che non offende la libertà di coscienza una legge, la quale chiude tutte le scuole a chiunque non abbia una coscienza simile alla vostra, cioè a chiunque voglia essere, non già una pecora come voi, ma un uomo come la natura lo ha fatto! E sia pure. Se trattando così i vostri avversarj voi non offendete minimamente la loro libertà, vi auguriamo di tutto cuore, che mutati i tempi, i vostri avversarj vi rendano esattamente la pariglia, e vi caccino via dalle scuole e dalle chiese; e qualora voi osaste muovere un lamento, vi gettino in faccia la vostra gesuitica sentenza: — L'insegnamento dev'essere conforme alla legge, che noi abbiam data allo Stato; ma voi siete liberissimo di seguire il proprio convincimento. Guai a chi professasse in iscuola o in chiesa dottrine contrarie alle nostre; ma vedete, che questo non offende minimamente la libertà della vostra coscienza. Avete pienissima libertà di non aprir bocca, di non andare a scuola, di non entrare in chiesa: e non vi basta? — E allora ci saprete dire, se vi basterà.

ILLUSIONI DI UN METAFISICO. [1]

I.

Illusioni, assai meglio che *Confessioni*, ci sembra che dovrebbe intitolarsi lo scritto publicato da Terenzio Mamiani

[1] N. 107, 110, 122, 126, 135, — 1, 22 novembre 1856, 14 febbraio, 14 marzo, 16 maggio 1857.

in tre articoli della *Rivista Contemporanea* [1]. Perocchè lasciando da parte ciò che v'ha di prettamente storico in rispetto a' suoi studj ed a' suoi libri, e ponendo sol mente alla nuova dottrina, che egli prende qui ad abbozzare, non si può conchiuderne altro se non ch'egli viene a confessare in publico, e con rara ingenuità e modestia, le sue nuove illusioni. Ed invero, come suo intendimento si è di delineare una vera e rigorosa teorica dell'Assoluto, fornita di tale e tanta sodezza, semplicità, ed evidenza, che nessun'arma del criticismo possa mai più minimamente intaccarla; così è sua persuasione fermissima d'aver pienamente conseguito il suo scopo; e crede propriamente di aver recata la notizia dell'Assoluto a condizione esattissima di teorica; talchè oggimai si possa *metterla in capo di tutta la scienza, e sia principio inconcusso ed esente da controversia* (§ 23); crede d'aver costruita una dottrina, capace di *emulare la severità e la irrefragabilità delle matematiche* (§ 33); crede, che *niuna nebbia di sofisma e niun nerbo di raziocinio possa minimamente oscurare e infiacchire la virtù e l'evidenza perfetta* del suo sistema (§ 73); crede d'aver *fondata una volta la pietra angolare di tutta la scienza* (§ 102); crede che chi lo nega, *nega la fonte e l'essenza stessa del vero* (§ 118); crede d'aver dato all'ontologia un principio, che *si regga da sè, e non dipenda da precedenza veruna, e sia in tutto e perfettamente* A PRIORI (§ 123); crede d'avere stabilita tutta la metafisica in *un filosofema, che sopra di sè non ammette nulla, e tocca l'ultimo dell'universale e l'ultimo della pienezza dell'ente* (§ 135); che è *chiaro e semplice*, ma d'una *semplicità*, che *contiene la massima comprensione possibile, sotto la forma d'una intellezione chiara, pronta, agevole, e perfettamente una* (§ 136); che è *un pronunziato innegabile e irrefragabile, non per efficacia di fede, nè per suggestione d'altro instinto razionale o morale, ma per la necessità prima e radicalissima dell'intelletto, per la impossibilità insomma del negare insieme e dell'affermare* (§ 137); crede infine, che *la sua filosofia risponde competente-*

[1] *Fascic.* XXIX, XXX, e XXXI.

mente ad ogni generazione di scettici (§ 171). Questa, per verità, è una *confessione* di nuovo genere, poichè ha piuttosto l'aria e il tono d'un panegirico di sè stesso; ma, panegirico o confessiono che sia, sta a vedere se il fatto risponda alle parole; e se il sig. Mamiani abbia avuto la fortuna di riuscire in quell'impresa, ove per confession sua aveano fallito tutti i suoi confratelli, antichi e moderni. Or bene, diciamolo tosto e chiaro e tondo, egli non ebbe miglior sorte degli altri: tutta quella pompa di *a priori* e *d'evidenza perfetta*, di *severità* e *d'irrefragabilità* matematica, di *inconcusso* e *innegabile* e *irrepugnabile*, ecc., consiste tutta in parole; le sue dimostrazioni chiare, evidenti, apodittiche, matematiche, ecc., si risolvono in paralogismi; e le sue confessioni si traducono in racconto delle sue illusioni.

Tal è il giudizio, a cui ne condusse l'esame de' suoi principj e de' suoi ragionamenti: esame, che noi vogliamo quì rifare brevemente, acciocchè i lettori possano pronunciare con piena cognizione di causa, se l'Assoluto del Mamiani regga alla prova della critica meglio di tutta quella turba di Assoluti, che il dogmatismo da tanti secoli e con tanti sforzi venne fabricando, e che il criticismo non tardò mai, nè penò molto a disfare di mano in mano e distruggere per sempre.

Il problema, che il Mamiani s'accinse a risolvere, è questo: « Se allo spirito dell'uomo sia data facultà d'iniziare la Scienza » Prima dalla cognizione dell'Ente assoluto; ed iniziarla di » guisa che tal cognizione riesca così immediata e semplice, » come evidente ed irrepugnabile; e non già irrepugnabile per » suggestione di fede, ma per necessità logica, intanto che sia » manifestamente contradittorio il negarla. Del pari debbesi in » tal cognizione alla semplicità somma accompagnare una » somma plenitudine di conseguenti; e la filosofia teoretica » intera debbe giacervi dentro, non pure come in radice, ma » come in germe vitale e fecondo, e capace di mano in mano » d'interminabile spiegamento (§ 22). » E tosto, procedendo per via d'eliminazione, comincia ad escludere come inetti alla soluzione ricercata, *tutti i principj ed i veri sperimentali*, ossia

contingenti (§ 23), e *tutte le dimostrazioni ricavate, come dicono*, A POSTERIORI, *per belle, chiare, evidenti, ed invitte che sembrino o siano* (§ 25); perchè ivi *non è il necessario, e quindi non è il primo* (§ 23).

Indi passa ai sistemi, che procedono *a priori*. Ma li uni cominciano dall'*affermare il concetto dell'Ente assoluto* (§ 26); e di questi non può appagarsi, giacchè dove *il subjetto è ideale, ideali eziandio ed a marcia forza sono li attributi*; e quindi manca ogni ponte per *valicare una volta dal concetto alla realtà* (§ 27). Li altri invece piglian le mosse dall'*affermare la realità dell'Ente assoluto* (§ 26); e tra questi non ne rinviene alcuno, che adempia rigorosamente alle condizioni della scienza prima. Quindi egli discorre così:

« Or che dunque? Se li autori questionano da molti secoli » intorno alla metafisica, e tuttavia non si rimangono dal di» scordare e contendere intorno al fondamento primo delle » realità e delle cognizioni; e s'egli appare meno difficile il » mettere insieme una rigorosa dimostrazione della impossi» bilità d'una scienza apodittica, piuttosto che della possibi» lità; resteranno le umane generazioni senza luce di filosofia, » e non vi sarà disciplina nessuna bene ordinata e ferma e » incrollabile dei veri supremi? Il che quando fosse, varrebbe » il medesimo che abbandonare lo scibile intero alla materia» lità degli empirici, alle sottilità dei sofisti, e al variare e » tumultuare continuo delle controversie; nè altro diventereb» bero tutte le scienze che mere arti congetturali; e patri» monio delle menti non sarebbe giammai il certo ed il vero, » ma il solo apparente e il solo opinabile. Conciossiachè, dove » non giunge, dove non s'intromette, dove segretamente non » penetra la virtù dei sommi principj? a quale teorica non » danno base, o quale ricerca, vogliamo di fatti, vogliamo » d'idee, non sente bisogno d'incardinarsi in alcun pronun» ziato speculativo, definitole e ammanitole dalla filosofia? » (§ 34). »

Ci stupisce in verità, come un ingegno così alto ed acuto non abbia da sè medesimo riconosciuta tutta la vanità di co-

teste paure, le quali se possono fornire ampia materia alle declamazioni retoriche di un novizio del dogmatismo, son troppo indegne di comparire su 'l labro d'un uomo così provetto negli studj, così esperto delle vicende del pensiero umano. Come! egli confessa e dichiara altamente che di tutti i sistemi tratti fuori, da Pitagora ad Hegel, da Platone a Gioberti, per istabilire la scienza dell'Assoluto, nessuno ha colto nel segno, nessuno ha un valore propriamente scientifico; e poi teme, che se non si trova un altro sistema, l'Umanità rimanga al bujo, *senza luce di filosofia,* e tutto lo scibile cada in potere degli *empirici* e divenga ludibrio dei *sofisti,* e le scienze tutte vadano in ruina, e sparisca dal mondo ogni verità, ogni certezza, così nell'ordine delle *idee* come nell'ordine dei *fatti?* Ma l'una delle due: o il Mamiani vuol dire che fino al dì d'oggi la filosofia ha ancora da nascere, che la scienza finora non è altro se non empirismo e sofistica, e che non vi è nulla al mondo di vero e di certo, in nessun ordine di cognizioni; o altrimenti egli viene a dimostrare meglio d'ogni criticista tedesco e francese, che nè la filosofia, nè la scienza, nè la verità hanno punto mestieri d'una sua teorica dell'Assoluto, e l'Umanità fa benissimo i fatti suoi, senza bisogno d'andar a caccia di nuovi *sommi principj,* di nuovi *pronunziati speculativi,* su per le nuvole trascendentali della metafisica. Ora la prima affermazione sarebbe un'enormità da muover a compassione del cervello di chi la proferisse, e il Mamiani per fermo se ne riderebbe al pari di noi. Dunque le matematiche sono *sottilità de' sofisti,* perchè non s'incardinano in un sistema d'ontologia? Sono dunque *materialità degli empirici* tutte le dottrine dell'astronomia, della geologia, della fisica, della chimica, della fisiologia, dell'antropologia, ecc., perchè non hanno a *base* una filosofia dell'Assoluto? E perchè non si conosce ancora una metafisica, la quale meriti il nome di scienza, altri verrà dunque a sostenerci che le scienze tutte non sono più scienze, ma *mere arti congetturali;* e che nulla di *vero* e di *certo* possede e possederà la ragione umana, finchè un rivelatore dell'Assoluto non venga a redimerla dall'ignoranza.

universale, in cui giace tuttora sepolta? Ma chi potrebbe mai prendere in su 'l serio argumenti di tal fatta? Chi degnerebbe di risposta objezioni di tanto peso? Sta dunque la seconda affermazione; onde il Mamiani mentre ci vuol provare la necessità suprema della sua dottrina, ci dimostra invece che essa è, a rigor di termine, la vanità delle vanità. — « E se questo, possiamo ben applicare a lui lo stesso frizzo che egli » adopera contro i suoi confratelli tedeschi, se questo gli è un » ragionare molto alla semplice, e a cui perviene eziandio » l'ingegno d'un uomo di villa, ciò prova che il buon senso » è il primo e più formidabile oppugnatore di certe superla- » tive dottrine (§ 186). » Ma di grazia, fra la superlatività della dottrina che voleano costruire i metafisici tedeschi, e quella del sistema che trae a mezzo il Mamiani, corre forse un gran divario? Essi credevano d'aver trovata la scienza dell'Assoluto, come crede il Mamiani; proclamavano d'aver finalmente posata la pietra angolare di tutto lo scibile e di tutto l'universo, come proclama il Mamiani; e sentenziavano gravemente che prima di loro nessuno avea saputo nulla di certo e di vero della protologia, come gravissimamente sentenzia il Mamiani. S'egli adunque in nome del *buon senso* concede perfino ad *un uomo di villa* di ridersi dell'Assoluto tedesco, non vorrà negare a noi la facultà, in nome del buon senso medesimo, di ridere parimente del suo Assoluto italiano; e ci consentirà bene di sperare di lui quel ch'egli augurava ai sognatori delle dottrine superlative, che possa un dì « tornare » indietro a mirare in viso la socratica filosofia, e nella sem- » plicità e verecondia della sua bellezza nativa ristorarsi e ri- » compensarsi dei *suoi* amori infelici per le troppo ambiziose » teoriche, e discernendo alfine di aver abbracciata la nuvola » in iscambio di Giunone (§ 45). »

Nè a sostegno della necessità d'una scienza dell'Assoluto giova punto l'argumento, con cui egli rincalza le sue paure: « E si passi, ripiglia, si passi pur l'uomo della scienza dei » sommi veri, quando si pone ad investigare la originazione » delle idee, la natura e le passioni dell'essere, la realità dello

» spazio, e simiglianti materie astratte, dove la perplessità e
» l'esitanza sembrano trarsi dietro poco o verun danno e pe-
» ricolo. Ma potrà egli passarsi altretanto d'una scienza certa
» e assoluta nelle materie morali? e proseguirà dubitando e
» negando, venuto che sia a discutere della virtù, ed a scan-
» dagliare i cupi e reconditi seni della sapienza civile? (§ 35). »
Potrà passarsene benissimo, senza punto condannarsi a per-petuo dubio. Perocchè noi ritorniamo al nostro dilemma: o fino al dì d'oggi non v'ebbe regola nè certezza alcuna nelle materie morali; o le materie morali non hanno un assoluto bisogno di una teorica dell'Assoluto. Nel primo caso ci basterebbe richiamare il Mamiani al *buon senso* dell'*uomo di villa;* e nel secondo la sua argumentazione sarebbe rovesciata di pianta da lui stesso [1].

« D'altra parte, egli seggiunge, come disdire all'uomo una
» filosofia prima ed una certezza corrispettiva, quando non si
» neghi eziandio, che la natura gli abbia fornito mezzi buoni
» e sufficienti per attingere comechesia la verità universale?
» (§ 36). » Se per *verità universale* si intende *filosofia prima*, cioè scienza dell'Assoluto, allora noi neghiamo che la natura abbia fornito all'uomo i mezzi da attingerla, poichè repugna che gli abbia assegnato per fine una filosofia o scienza siffatta, la quale eccede di gran lunga le facultà conoscitive dello spirito umano. Se poi con le parole di *verità universale* vuol significarsi, non l'universalità assoluta, dietro a cui corrono perdutamente i metafisici, ma quella universalità relativa, a cui sono giunte o possono giungere le scienze; allora non neghiamo certamente che la natura abbia fornito all'uomo i mezzi da acquistarla, sibbene neghiamo che questa verità universale abbia da far nulla con la filosofia prima del Mamiani. Anzi diciamo che quei due termini, lungi dall'esser equivalenti, sono contradittorj ed esclusivi l'uno dell'altro; perocchè le condi-

[1] Per amore di brevità tralasciamo di ripetere al Mamiani le ragioni, che abbiamo opposte, non ha molto, a De Potter su la questione medesima della morale.

zioni della verità scientifica repugnano intrinsecamente all'indole della filosofia prima, siccome i caratteri essenziali della filosofia prima non possono trovare riscontro alcuno nelle condizioni della scienza. I fattori della scienza sono l'osservazione, l'esperienza, l'analisi, la sintesi, il calcolo, ecc.: operazioni, con cui si determinano e si coordinano in sistema le leggi dei rapporti, che passano tra i fatti o tra i concetti; vale a dire, che dove non è rapporto, non può esser legge; e dove non è legge nè rapporto, non può essere scienza. All'incontro, l'Assoluto è la negazione stessa del relativo, cioè d'ogni rapporto; non appartiene alla categoria dei concetti, perchè si vuole che sia un ente realissimo, anzi la stessa realtà; nè alla categoria dei fatti, perchè si richiede che sia trascendente, fuori d'ogni condizione di tempo, di spazio, di limite; esso adunque non è determinabile per via d'alcun processo nè induttivo, nè deduttivo; non può esser materia di scienza.

Pertanto invocar la natura a giustificazione della necessità di una filosofia dell'Assoluto, egli è un appellarne proprio a quel testimonio, che è nato fatto per deporre contro la sussistenza dell'uno e la possibilità dell'altra; e il Mamiani co'l suo ricorso alla natura confessa, senz'avvedersene, ch'egli disconosce affatto o la natura della scienza o quella del suo medesimo Assoluto.

Ma s'egli prova così male la legitimità del suo disegno di costruire un nuovo sistema di metafisica, è forse più felice nell'effettuarlo? Ha saputo forse evitare li scogli, ove riconosce che han rotto e naufragato tutti i suoi antecessori? No, ha voluto anch'egli tentar l'impossibile, ed è riuscito.... a che? lo vedremo.

II.

Prima di venire alla *dimostrazione* del suo Assoluto, il signor Mamiani secondando l'*indole dei nostri tempi*, si rifà

dalla *critica della conoscenza*, e promette di darci *la porzione più nuova e i più notabili risultamenti*, ch'egli ottenne dalla sua *analisi perspicace dell'indole e legittimità dei nostri mezzi conoscitivi* (§ 50-52).

E in primo luogo stabilisce, che noi « dobbiamo accettare per fede e per autorità ingenita e non sindacabile certa porzione della veracità radicale e fondamentale del pensiero (§ 53). » Veramente non è questa una gran *novità;* nè la filosofia ha aspettato sino alle *Confessioni* del Mamiani per credere e insegnare che v'ha nell'ordine della conoscenza qualche *principio*, che *bisogna tener per infallibile e indimostrabile;* qualche cosa, ove la *negazione è affatto impossibile* (*ibid.*), come la coscienza del proprio pensiero e il principio di contradizione. Nuovo o vecchio però, questo canone lo ammettiamo noi per i primi; ed assicuriamo il Mamiani, che se il suo sistema è costruito tutto di principj e concetti e raziocinj tali, che torni *affatto impossibile la negazione*, nessuno gliel negherà, poichè l'*impossibile* non si può far da nessuno.

Ciò fermato, egli « trapassa a considerare, se vero sia che » il metafisico, quantunque fornito dei postulati sopradescritti, » nullameno non possa mai rinvenire, conforme sentenzia il » Kant, una dimostrazione rigorosa e scientifica dei subjetti » sustanziali, e specificatamente di quello di Dio, del mondo » esteriore, e dell'essere proprio (§ 55). » E fin qui va bene: il problema è posto in termini convenienti ed esatti. Ma non così la coda, ch'egli vi appicca senza una ragione al mondo; perocchè da questa dottrina di Kant, ei soggiunge, ne seguirebbe « che il solo mondo accessibile alla scienza dimostra» tiva sia quello dei fugaci fenomeni o delle astratte supposi» zioni: i primi sempre mutabili e vuoti di sussistenza, le » altre sempre incapaci di uscire dalla nuda possibilità; una » specie insomma di paese incantato ed aereo, tutto composto » di nebbie e abitato dai sogni (*ibid.*). » Ecco una *novità* propriamente nuovissima! Credeasi finora assai generalmente, che il *paese* dei *sogni* e delle *nebbie* fosse quello dei metafisici, e che i castelli *aerei* ed *incantati* si trovassero nel *paese* dell'As-

soluto. Finora nessuno, che noi sapiamo, avea osato chiamar *sogni* e *nebbie* le scienze matematiche, quantunque abbiano per oggetto ciò che il Mamiani denomina *astratte supposizioni, incapaci di uscire dalla nuda possibilità;* nè le scienze fisiche e naturali, quantunque l'oggetto loro sia ciò che il Mamiani appella *fugaci fenomeni sempre mutabili e vuoti di sussistenza.* Questa è davvero una gran rivelazione, la quale ci riesce tanto più stupenda per parte d'un filosofo, che ha dichiarati più o men falsi, più o meno assurdi tutti quanti i sistemi di metafisica, costruiti dacchè è nata la filosofia infino al dì d'oggi; vale a dire, ch'egli ha riconosciuto per un *paese incantato ed aereo, tutto composto di nebbie ed abitato dai sogni,* quel mondo delle *sussistenze,* fuori del quale ora non vede altro che *fugaci fenomeni e astratte supposizioni.* Ed ecco, per nostro avviso, un'altra questione, in cui il *buon senso* val meglio di *certe superlative dottrine;* e tutti li sforzi del Mamiani non arriveranno giammai a persuadere nessuno, che sian *nebbie* e *sogni* le scienze matematiche, fisiche, e naturali, perchè non vanno a caccia delle *sussistenze assolute;* o che sia una scienza positiva e apodittica l'ontologia, perchè pretende volare al di là dei fenomeni, in cerca di qualche cosa meno mutabile e più massiccia. Nè fa mestieri d'esser un gran profeta per annunziare che il *buon senso* degli uomini tornerà a ridere dell'Assoluto mamianesco, siccome ride il Mamiani dell'Assoluto hegeliano; laddove le dottrine di Galileo e di Newton, di Volta e di Laplace, di Arago e di Humboldt, ecc. seguiteranno a costituire il patrimonio scientifico dell'Umanità, ed a primeggiare in quell'ordine di cognizioni, dove l'intelletto umano ravvisa il sommo della realtà, della certezza, e dell'evidenza.

Seguitiamo anche noi a raccogliere le *novità,* che il Mamiani ha scoperte nella critica della conoscenza. « Tutte le cognizioni umane, ei ripiglia, si radunano sotto due grandi generi: nelle percezioni, cioè, e nelle intellezioni. Le prime sono dei contingenti concreti, l'altre dei non contingenti: a queste si riferiscono i concetti assoluti e le verità razionali,

» a quelle le passioni dei sensi e le verità sperimentali o di » fatto (§ 57). »

Ora, quanto alla percezione, egli viene « a fermare questa » saldissima e fondamentale dottrina della critica della cono» scenza (§ 61): » che, cioè, « la percezione esteriore non è » un *sentire* l'oggetto, come par che dica il Galluppi; nè un » affermarlo per subita spirazione, come opina il Reid; nè un » giudicarlo mediante alcuni concetti universali e formali, » come arbitra il Kant, e in parte il Rosmini; ma è l'avver» tire che fa la mente due cose ad un tempo: l'una sensata, » e l'altra no, e ciò è la sensazione e passione del proprio » spirito, connessa e intrinsecata con l'atto penetrativo, che » dal di fuori procede (§ 63). » Lasciamo stare la singolarità e la stravaganza veramente *nuovissima* di questa locuzione: — *la mente avverte la sensazione e passione del proprio spirito;* — non sapremmo dire che lingua parli o di che scienza ragioni chi ci vien a ragionare ed a parlare d'uno *spirito della mente!* Ma la differenza, che il Mamiani assegna fra la sua definizione e le altre, come può mai bastargli a credere d'aver quasi trovato una specie di *scienza nuova*? Quell'atto, che il Galluppi chiamava un *sentire*, ei lo chiama un *vedere:* l'uno diceva che nella percezione l'io *sente* il non-io; e l'altro dice che lo *vede;* sicchè il bel primo fondamento della nuova dottrina del Mamiani è una logomachia.

Nè ci sembra molto felice la sua riforma grammaticale; perocchè, in primo luogo, il *vedere* non è forse una specie di *sentire?* La vista non è un senso? Dunque la definizione del Mamiani era formalmente inclusa nella definizione del Galluppi, e non contiene nulla di nuovo. E in secondo luogo, per un metafisico che pretende di *emulare la severità e la irrefragabilità delle matematiche,* il porre a base di tutto il suo sistema una metafora è un cominciare sotto tristissimi auspicj. La percezione è una funzione conoscitiva, mentale, a cui non si può applicare il titolo di *visione* se non per una figura di linguaggio. Ora se le figure stan bene in retorica, sono fuor di luogo in filosofia, e massime in una definizione su cui ha da poggiare il fondamento di tutto un sistema.

E v'ha di peggio. Il Mamiani crede d'avere con quel tratto di penna risoluta la gran questione della realtà del mondo esteriore, e chiusa per sempre la bocca *ad ogni generazione di scettici*, laddove mostra soltanto di non aver nè meno colto il punto della controversia, che si dibatte da tanto tempo fra lo scetticismo ed il dogmatismo. Perocchè dopo aver sentenziato che *il fatto* da lui enunciato è *semplicissimo ed originalissimo*, talchè nessuno ha *il diritto nè di negarlo, nè che altri il munisca e difenda con dimostrazioni apodittiche*; egli espone i meriti della sua invenzione nei termini seguenti: « Nella » teorica nostra è rimossa e spenta quella suggestione interiore » dell'animo, che fagli giudicare e affermare alla cieca la sus- » sistenza delle cose; del pari ne sono rimossi i concetti for- » mali, che danno luogo a un giudicio la cui materia non è » più quella ammanita dalla semplice percezione. Per mio cre- » dere, avanti all'atto del giudicare e dell'affermare viene » l'atto semplicissimo della veduta mentale; nè già lo spirito » potrebbe non avvertire quello che in lui succede, e ciò è la » congiunzione e penetrazione degli atti, le sensazioni che vi » si accompagnano, e il legamento di essi atti alle forze cor- » respettive, che è come il limite non valicabile della perce- » zione (§ 64). » *Suggestione interiore, concetto formale*, o *veduta mentale* che sia, poco monta: son questioni secondarie, di cui lasciamo che i dogmatici disputino a grand'agio fra loro. Il punto controverso fra essi e noi non cade già su la forma dell'atto che costituisce la percezione, ma su 'l valore del suo contenuto; non trattasi di sapere, se la percezione sia un *vedere*, anzichè un *sentire, giudicare, concepire*, ecc.; ma sibbene, se ciò che la percezione vede, sente, giudica, o concepisce, sia la fenomenalità o la sustanzialità delle cose. Ora finchè il Mamiani non attribuisce alla sua percezione altro che l'avvertenza di quanto *succede* nello spirito; finchè non ci parla d'altro che di *congiunzione* e *penetrazione* di *atti*, di *sensazioni*, di *legamenti di essi atti alle forze correspettive*, viva sicuro che niuno scettico si leverà a contradirlo; niuno si sentirà il ticchio di *negargli il fatto*, o di chiedergliene una *di-*

mostrazione in buona regola. Sono *dottrine* coteste, a cui *perviene eziandio l'ingegno d'un uomo di villa;* nè certo era d'uopo di tanto apparato metafisico o psicologico per annunziare al mondo, che le spirito *avverte quello che in lui succede.* E che? S'è forse imbattuto il Mamiani in qualche filosofo, che negasse allo spirito ogni coscienza di sè stesso? O osasse sostenere che lo spirito non avverte quel che avverte, non sente quel che sente, non percepisce quel che percepisce? E pure tutta la sua argumentazione non avrebbe valore alcuno, se non contro di un mentecatto, che si contradicesse seco medesimo a tal segno.

Ma lo scandalo più grave ed imperdonabile si è ch'ei non dubita di affibbiare ad Emmanuele Kant una scempiaggine tale, che basterebbe di titolo per chiudere qualunque animale ragionevole in un manicomio. Ecco infatti come prosegue a discorrere il Mamiani: « Seguita, che ben avvisata e riconosciuta la natura di lei (della percezione), non si pigli di quindi innanzi paura e sgomento di pronunziare contro del Kant, che pure agli occhi della filosofia critica l'esistenza del mondo esteriore arrogasi la certezza medesima che quel metafisico concedeva ai meri fenomeni; dacchè il principio d'identità e di contradizione entra mallevadore così dell'una come degli altri; le apparenze non possono non apparire, e dee per la necessità stessa la mente nostra vedere quello che vede, e ciò è la congiunzione degli atti e il termine loro nei subjetti correspettivi; veder dee i mutamenti del proprio spirito, ed il limite onde esce la propria passività (*ibid.*). » No, nessuno si piglierà *sgomento o paura di pronunziare* cotesta sentenza; ma *paura e sgomento* avrebbe dovuto pigliarsi il Mamiani a pronunziarla contro di Kant, come se questi avesse davvero insegnato che le *apparenze non appariscono*, e che *la mente non vede quello che vede.* L'imputazione è così enorme, che avrebbe il diritto di riderne anche *un uomo di villa*, non che un filosofo della tempra di Kant, il quale per fermo non avea mestieri d'imparare dal Mamiani, che *l'esistenza del mondo esteriore* gode della *medesima cer-*

tezza di tutti li altri *fenomeni*. Ma ciò che Kant ha negato, ciò che dopo di lui nega ancor più recisamente e più radicalmente il criticismo, si è, che il Mamiani con la sua percezione o visione o veduta mentale conosca e possa conoscere, oltre l'esistenza dei fenomeni, un'altra sussistenza o sustanza, una realtà assoluta; e di questa sola gli domandando una *dimostrazione*. Orsù, dov'è la *nuova dottrina*, con cui egli presume di recare nella sua ontologia l'*evidenza perfetta*, la *irrefragabilità matematica*? Di fenomeni gliene concediamo quanti ne vuole; la loro esistenza l'ammettiamo come lui e meglio di lui: fin qui siamo in casa nostra, nel mondo dei fatti o delle idee, nel regno del criticismo. Avanti dunque: per qual porta o finestra ce ne farà egli uscire, a fine d'introdurci in casa sua, nella regione del suo Assoluto? Udiamo:

« Oltre di questo, v'ha per assalire e annullare le forme » kantiane una dimostrazione invincibile, tuttochè indiretta, la » quale pe'l pregio e la rilevanza della materia m'è obligo » di qui notare: e la dimostrazione è sì fatta. Senza la previa » cognizione dell'ideato, è fuori d'ogni possibile il conoscere » e intendere la significazione dell'idea. Ora li uomini intendono » molto bene quello che esprime il concetto di causa e » il concetto di sustanza, e li altri consimili registrati dal Kant » tra le forme innate di nostra mente. Dunque la chiarissima » intellezione, che ognun ne possiede, dimostra per sè, che » lo spirito ha conosciuto per innanzi le cose concrete e individue, » di cui quelli sono generale ed astratta idea (§ 65). »

E questa si chiama una *dimostrazione invincibile*? Ah! se quel disgraziato di Assoluto non ha altro sostegno che le *invincibili dimostrazioni* del Mamiani, ci sta fresco! E se agli scettici non ha altro da opporre di più sodo che paralogismi così madornali, affè che li scettici possono dormire tranquilli i loro sonni, e lasciare al buon senso d'ogni lettore il fastidio o il solazzo di farne giudizio e giustizia. I sillogismi così fatti non meritano nè anche il nome d'argumenti. Spogliate questa *dimostrazione invincibile* di tutta la pompa di parole, in cui l'avvolge il Mamiani; riducetela a minimi termini; e poi dite,

se ad un filosofo sia lecito proporla o confutarla in su'l serio. Eccola:

Non si può aver l'idea d'un oggetto, se prima non si è conosciuto in realtà, in concreto, nella sua sussistenza individua; ma noi abbiamo l'idea di sustanza; dunque abbiamo già conosciuta la sustanza in concreto, in individuo, nella sua sussistenza; dunque la sustanza è una realtà sussistente ed assoluta.

Ora per mettere in rilievo tutta la sublimità, tutta la novità di questa logica portentosa, non c'è miglior via che applicarla ad altri casi più volgari, più alla portata del senso commune.

Dnnque, perchè noi *conosciamo e intendiamo la significazione* dell'idea di folletto, ne segue che i folletti sono cose concrete e individue, son persone reali e sussistenti; e che noi li abbiam conosciuti di presenza, e abbiamo udita la loro voce.

Dunque, perchè li uomini *intendono o intesero molto bene quello che esprime il concetto* di Giove e del suo Olimpo, bisogna dire che essi hanno visitato a palmo a palmo quel luogo, e veduta la persona di quel nume co'l suo fulmine in pugno, e con tutta la famiglia di Dei maggiori e minori, maschi e femine, che gli facevano corteggio; bisogna tener l'Olimpo per un luogo così reale, come il paese che abitiamo; e Giove per un individuo così concreto, come noi, come voi, come il *metafisico* che ha scritte le sue *Confessioni.*

Dunque, perchè *ognuno possede la chiarissima intellezione* di un serpente che parla, di un cavallo che vola, di un uomo che ha un palmo di corna e un metro di coda, ne segue che noi tutti abbiamo udito co' nostri orecchi a parlare il serpente, e veduto co' nostri occhi a volare il cavallo, e toccato con le nostre mani la coda e le corna che il raziocinio del Mamiani ci regala. — E son cotesti i sillogismi, che egli ci dà per *invincibili dimostrazioni!* Ma allora non c'è più assurdità, che non possa dimostrarsi invincibilmente con un bravo sillogismo di quel conio; e non ci fa più maraviglia che ragguagli la sua

ontologia alla matematica chi piglia per dimostrazione invincibile un ragionamento di quella forma. Dal quale, insomma, che costrutto può mai cavare? Che li uomini hanno il concetto di sustanza: e chi ne ha mai dubitato? Resta però a sapere, se sia desso un concetto chimerico o reale; se abbia il suo oggetto una sussistenza propria, fisica, concreta, o non abbia invece che un'esistenza mentale, astratta, imaginaria: ecco il nodo della questione. Ora il concetto di una cosa prova bensì invincibilmente la sua esistenza nell'ordine del pensiero, ma non può in alcun modo provare la sua sussistenza nell'ordine della realtà. Basta forse pensare di esser ricco, perchè si esca di miseria? Basta pensare d'aver mangiato, perchè non si senta più la fame? Basta pensare d'aver costrutta la teorica dell'Assoluto, perchè l'opera sia bella e compita? Ah! se la dottrina del Mamiani avesse mai la virtù di produrre un tanto miracolo, beato lui! beato il mondo! L'età dell'oro non sarebbe più una fantasia de' poeti; sarebbe subito lo stato presente e perpetuo dell'Umanità; chè il mutare condizione, il trasformarsi, il trasnaturarsi non costerebbe più che la tenue e piacevole fatica di costruire un concetto. Ma queste son facezie, e non dottrine. La cognizione della realtà ci proviene dall'esperienza, e non dalla speculazione; e la sussistenza delle cose vuol essere verificata a guisa di un fatto, e non dedutta a guisa di un'idea. Il sillogismo adunque, onde il Mamiani pretende d'inferire la realtà delle cose dal loro concetto, è una *dimostrazione invincibile*, non mica della falsità del criticismo kantiano, ma dell'assurdità dell'ontologia mamianesca.

E pure è desso l'unico e solo argumento, con cui egli si lusinga d'avere sconfitto e distrutto per sempre *ogni generazione di scettici;* e canta il suo proprio trionfo in questi termini: « Non senza li sproni della necessità sonomi alquanto » disteso in cotesto primo capo della filosofia critica; perchè » il ben fermare il valore e la certezza scientifica della per» cezione al modo che abbiamo fatto, e ponendo d'accordo » quello che insegna l'instinto con ciò che trova la ragione

» speculativa, porge facultà legitima di varcare dal subjetto » all'objetto, dal me al non-me, dal pensiero all'essere, che » è quel passo formidabile, il quale a similitudine dei ponti » levatoj nell'entrata delle città e delle fortezze, ha balzato su » in alto, e poi capovolto e disfatto gran numero di sistemi. » Nè la filosofia odierna italiana avrà meritato scarsamente » della metafisica, quando sia fatica e trovato suo la dimo» strazione patente ed irrepugnabile della sussistenza del » mondo esteriore (§ 67). » Rileggendo queste parole ci sembra, in verità, di aver dato alla nostra critica un titolo troppo benigno; dacchè simili vanti dopo *novità* e scoperte simili, meriterebbero una qualificazione ben più severa che quella di *illusioni*. Parlare di *certezza scientifica* in virtù di un sillogismo così sgangherato, che muoverebbe a pietà in un novizio di logica! Parlare di *valore scientifico della percezione* in grazia d'un solo ed unico argumento, che tocca il sublime nel genere dei paralogismi! Parlare di *deduzione legitima* in nome d'un solo ed unico sillogismo, che è il rovescio d'ogni buon senso e di ogni senso commune! Povera *filosofia odierna italiana!* Se i suoi meriti e le sue glorie consistono in una *dimostrazione* così *patente e irrepugnabile*, come quella inventata dal Mamiani, essa ha ben di che insuperbire de' fatti suoi! E se per *varcare dal subjetto all'objetto, dal pensiero all'essere*, non ha altro *ponte levatojo* che quell'*invincibile, irrepugnabile,* e *patente dimostrazione,* la farà meglio a non metter piede fuori di casa, a non tentar l'entrata di veruna città o fortezza, e nè pure d'una casipola, quando non voglia andarne co 'l capo rotto e le gambe in aria.

Veniamo ora « all'altro amplissimo genere di cognizioni, » che guarda al non contingente ed al razionale, e fa luogo a » tutte le verità universali e assolute della matematica, della » logica, e della metafisica (§ 68). » *In tale argumento* il Mamiani confessa « di aver fluttuato con l'animo ed errato per » lunghi anni fra contrarie sentenze; » ma ci reca insieme la fausta notizia, che « a poco a poco quel certo panno, che si » era disteso su la pupilla della *sua* mente, s'andò assotti-

» gliando e vi trapelò la luce; ed ora discerne chiarissima-
» mente la verità e bellezza della dottrina platonica (§ 70). »
E tosto scende a « menzionarne per sommi capi le massime
» più sustanziose (§ 71); » le quali sono tre:

1.° « Che le idee e le sensazioni sono cose legate dentro » dell'animo, ma differentissime ed alienissime di natura e di » essenza (*ibid.*). » — Fatta la debita sottrazione dei superlativi, questa *massima sustanziosa* non vuole dir altro, se non che le sensazioni e le idee sono funzioni mentali o conoscitive d'ordine diverso, ciascuna delle quali ha i suoi caratteri proprj e distintivi. Bella *novità!*

2.° « Che le idee sono esseri apparenti allo spirito, ma » dallo spirito non produtte, nè appartenenti a lui per costi- » tuzione propria ed ingenita (*ibid.*). » — Le *idee* sono *esseri!* ma di quale specie? Nel suo senso più usuale, la parola *esseri* significa le cose reali e sussistenti, le cose che hanno un'esistenza loro propria e individuale, che communemente s'appellano sustanze, e sono il contraposto delle cose mentali, ideali, astratte, imaginarie, possibili. In tal senso la *massima sustanziosa* del Mamiani esprimerebbe un massiccio sproposito; giacchè ragguaglierebbe le cose mentali alle reali, trasformerebbe le idee in sustanze, toglierebbe via ogni differenza fra l'astratto e il concreto, fra le chimere del nostro cervello e li enti della natura, e rovescerebbe da capo a fondo tutte le nozioni più elementari della logica, tutti i principj più evidenti del senso commune. E allora le altre due clausule della *massima sustanziosa* tornerebbero affatto inutili, e diventerebbero una tautologia puerile; daechè se le idee sono sustanze, a chi potrebbe mai cadere in mente, che fossero *produtte dallo spirito o appartenenti a lui per propria costituzione?* A colui soltanto, il quale sognasse di avere tutta la potenza, che il Mamiani regala al suo Dio; e di essere, non già un ente solo e individuo, ma un aggregato di centinaja di sustanze distinte e diverse fra loro. E per l'onore dell'Umanità crediamo, che sognatori siffatti siano mostri assai rari. — Se poi il Mamiani piglia la voce *esseri* in un senso più generico e più vago, e

ne fa un sinonimo di cose nel significato più universale che abbraccia tanto le cose reali, concrete, sussistenti, quanto le mentali, astratte, e possibili; tanto le sustanze quanto i concetti: allora la *massima sustanziosa* diviene contradittoria, poichè la sua clausula prima esclude l'ultima, e viceversa. Posto infatti che le idee siano cose mentali, come può dirsi che non appartengano allo spirito per costituzione sua propria? E posto invece, che non appartengano naturalmente allo spirito, come può dirsi che le sieno cose mentali? La seconda *massima sustanziosa*, comunque si prenda, va dunque a finire sempre in un assurdo. — Udiamo la terza:

3.° « Che invero elle rappresentano li oggetti concreti e » individuali, in quanto possibili, ma non per virtù di scam- » bievole simiglianza, sì bene per l'attinenza metafisica del » segno al significato e dell'idea all'ideato; e come, per via » d'esempio, le lettere dell'alfabeto rappresentano i suoni vo- » cali (*ibid.*). » — Dunque, in primo luogo, le idee non sono *esseri* nel senso di sustanze; poichè vengono qui definite per *rappresentazioni di oggetti possibili*, e quindi prive d'ogni realtà individuale e sussistente, per doppio titolo: cioè, e per la natura dell'atto rappresentativo, e per quella dell'oggetto rappresentato.

Dunque, in secondo luogo, fra le idee e i loro oggetti corre la relazione medesima che fra il segno e la cosa significata; e perciò li oggetti sono anteriori alle idee, siccome la cosa è anteriore al suo segno; perciò le idee non hanno da sè stesse alcun valore, non hanno altro valore fuorchè quello che traggono dalla rappresentazione degli oggetti, siccome niun valore ha per sè stesso il segno, e tutto il suo valore consiste nel suo significato.

Dunque, infine, la deduzione della sussistenza di un oggetto nel mondo dalla presenza della sua idea nello spirito, è fallace ed assurda; poichè le idee non rappresentano che *la possibilità* degli oggetti; ed è un canone fondamentale di logica, anzi di *buon senso*, che *a posse ad esse non valet illatio;* onde il Mamiani stesso dichiara qui implicitamente sofistica e

illusoria quella famosa *dimostrazione*, che testè bandiva per *invincibile*, *irrepugnabile*, e *patente*.

Di queste *massime sustanziose* direbbesi che il Mamiani se n'è servito senza nè pur sospettarne la portata, nè mai ricordarsene più in tutto il corso delle sue *Confessioni;* altrimenti avrebbe sentito, ch'esse lungi dal fornirgli un saldo fondamento all'edifizio del suo Assoluto, ne ruinavano anticipatamente ogni base, e ne riducevano d'avanzo all'assurdo ogni teoria. Ma glielo ricorderemo noi a suo tempo ed a suo luogo.

III.

La tesi, che il sig. Mamiani s'accinge a dimostrare, è la seguente: « Dico poi di vantaggio, che tutte le idee sono necessariamente objettive; — affermo con saldezza profonda » ed inalterabile, non v'essere nello spirito umano una intellezione sola, la quale non provi in modo certissimo e assolutissimo la esistenza in atto del proprio ideato (§ 72). » È questa veramente una ripetizione del teorema, di cui egli ci aveva già fornita la famosa *dimostrazione invincibile*, che venne da noi riferita nell'articolo precedente. Tuttavia gli perdoneremmo di buon grado la mancanza d'ordine e la confusione delle materie, quando ci recasse ora in prova della sua teorica argumenti un po' più serj, un po' più *invincibili*, che quello così sciancato e strambo dell'altra volta. Vero è, ch'egli « si » confida, che niuna nebbia di sofisma e niun nerbo di raziocinio possa minimamente oscurare e infiacchire la virtù e » l'evidenza perfetta (§ 73) » del suo *sistema di ontologia;* ma dacchè l'abbiamo udito a chiamare *invincibile dimostrazione* un sillogismo da far pietà, non diremo ad un novizio di logica, ma ad *un uomo di villa*, confessiamo che delle sue promesse faciamo appena quel conto, che si fa d'un complimento o d'un modo di dire, a cui niuno ha la semplicità d'attribuire il significato di un impegno d'onore e di coscienza. Vediamo

adunque che cosa sia e che cosa valga *la virtù e l'evidenza perfetta* di questa sua *scienza nuova*.

Lasciamo in disparte i *capi* VIII e IX delle sue *Confessioni*, siccome quelli che non hanno per noi veruna importanza. Nel primo egli confuta i difensori delle *idee innate*, e particolarmente i rosminiani: disensione di famiglia tra dogmatici. Nel secondo propone il *concetto generale della* sua *filosofia teoretica*, che consiste nell'*amicare per sempre e congiungere insieme strettissimamente Platone con Aristotele*. — Veniamo però al capo X, che porta questo giojello di titolo: *Quello che sono le idee*.

Ed ecco la definizione che ne dà il Mamiani: « L'idea è l'As» soluto, in quanto apparisce e significa sè medesimo all'in» telligenza. Le idee particolari poi sono l'Assoluto medesimo, » apparente alla intelligenza, sotto una particolare determina» zione e significazione (§ 91). » Ora questa definizione contradice formalmente alle due *massime più sustanziose* della sua dottrina, ch'egli aveva poco avanti menzionate. Perocchè se *l'idea è l'Assoluto*, e *le idee particolari sono particolari determinazioni e significazioni dell'Assoluto medesimo*:

1.° Dunque è falso, che le idee siano *segni degli oggetti*; altrimenti bisognerebbe riconoscere, che l'Assoluto non è un essere, ma il segno di un essere; cioè, che l'Assoluto è la negazione e il rovescio dell'Assoluto.

2.° Dunque è falso, che le idee siano *esseri*; altrimenti converrebbe ammettere, che l'Assoluto è il complesso di tutti li esseri: concetto panteistico, che sicuramente fa orrore ad uno spiritualista così ortodosso come il Mamiani.

3.° Dunque è falso, che le idee *rappresentino li oggetti concreti e individuali*; altrimenti ne seguirebbe, che *li oggetti concreti e individuali* sono tante *determinazioni particolari dell'Assoluto*: principio non meno panteistico dell'altro, e non meno in odio ad un teista così cristiano come il Mamiani.

4.° Dunque è falso, che le idee *rappresentino li oggetti in quanto possibili*; altrimenti sarebbe d'uopo inferirne, che non conosciamo l'Assoluto se non *in quanto possibile*: conclusione,

che mette senza dubio ribrezzo ad un dogmatista così puritano come il Mamiani.

Abbia egli pertanto la compiacenza d'avvertire, quale sia, in mezzo a tanto caos di definizioni che si distruggono l'una con l'altra, quella che intende di porre a capo e fondamento della sua teoria. L'idea è l'Assoluto? Dunque l'Assoluto è un concetto, e non una sustanza. Le idee sono esseri? Dunque non sono l'Assoluto. Rappresentano li oggetti concreti e individuali? Dunque non sono particolari determinazioni dell'Assoluto. Rappresentano li oggetti in quanto possibili? Dunque l'oggetto loro non è l'Assoluto, nè alcuna determinazione particolare dell'Assoluto.

Noi fratanto da questo guazzabuglio di definizioni contradittorie fra loro ne conchiudiamo d'avanzo, che il sistema del Mamiani, qualunque sia per essere, troverà sempre la sua confutazione perentoria nei principj stessi del Mamiani; dacchè non potrà essere consentaneo agli uni, se non a patto d'esser contrario agli altri. Ed è questo un cominciare sotto auspicj ben tristi l'impresa di *provare in modo certissimo e assolutissimo*, di *statuire in modo inconcusso* la dottrina dell'Assoluto (§ 90); sicchè *niuna nebbia di sofisma possa minimamente oscurarne e infiacchirne la virtù e l'evidenza perfetta.* Altro che *nebbie e sogni!* qui siamo nelle tenebre dell'assurdo. Altro che *paese incantato ed aereo!* qui siamo nell'abisso della contradizione! Ma andiamo innanzi.

Dopo una definizione di così *perfetta virtù ed evidenza*, il Mamiani ripiglia: « Dicemmo che intuire le idee speciali è » sempre uno scorgere sotto forma determinata la stessa idea » infinita (§ 92). » Notiamo di passaggio l'*idea infinita* fatta sinonimo di Assoluto: novella prova, che per lui l'Assoluto non è altro che un'idea.

« E ciò, egli soggiunge, si prova in maniera così semplice » come evidente, sebbene io non l'abbia trovata nei libri dei » metafisici (*ibid.*). » Ahimè! siamo troppo avvezzi oggimai a vedere le *semplicità* e l'*evidenze* del Mamiani risolversi in imbrogli e in assurdità, anche quando le piglia da altri: figu-

riamoci che cosa possa essere questa, che ci annnzia trovata da lui! Ma udiamola:

« E per fermo, il numero delle cose, che sono per comparire » nella indefinita lunghezza del tempo, è indefinito egli stesso; » perchè non si potendo assegnare un termine fisso ed inva- » licabile alla durata, nè manco si può assegnare alle cose, » che appariranno o potranno apparire in quella lunghezza, a » cui non è limite. D'altra parte, la possibilità di ciascuna di » esse permanendo eterna e immutabile, mai non verrà l'ap- » parizione e moltiplicazione loro espressa e contenuta da verun » numero fermo e determinato. Conciossiachè per ismisurato » ed inimaginabile che tu il facia, egli sarà inferiore sempre » alla quantità discreta, che cresce nel tempo e co'l tempo. » Adunque il solo infinito può contenere l'indefinito; in altra » guisa, mancherebbe all'innumerevole successione degli enti » la loro eterna possibilità, il che trabocca nell'assurdo. Da » ciò seguita, che v'ha un'infinita possibilità, o vogliam dire » idea, la quale come rappresenta tutte le esistenze possibili, » contiene del pari tutte le idee rispettive; e così è dimostrato » effettualmente *a priori* l'unità insieme e l'infinità dell'As- » soluto mentale: cosa che mal si ottiene mediante le prove » ed i sillogismi infino a qui escogitati (*ibid.*). » Oh vanità delle vanità! Ed è questa la dimostrazione *semplice ed evidente, certissima e assolutissima e inconcussa,* di cui il Mamiani si gloria d'esser l'inventore? Bel vanto, in verità, di aver *escogitato* una *prova* ed un *sillogismo* di tal fatta! Ridutto a' suoi minimi termini, cotesto ragionamento suona così:

Proposizione maggiore: il numero delle cose future è indefinito.

Proposizione minore: indefinito è il numero delle cose future.

Conseguenza prima: dunque il solo infinito può contenere l'indefinito.

Conseguenza seconda: dunque v'ha un'infinita idea, la quale rappresenta tutte le esistenze possibili e tutte le idee rispettive.

Conseguenza terza: dunque è dimostrata realmente *a priori* l'unità insieme e l'infinità dell'Assoluto mentale.

Ed una quarta conseguenza la tireremo noi: dunque di chi volle il Mamiani prendersi gioco, de' suoi confratelli o de' suoi avversarj? dell'idea o dell'Assoluto? dell'indefinito o dell'infinito? Giacchè non è possibile, che un ingegno suo pari abbia in su 'l serio scambiato per una dimostrazione *semplice*, *evidente*, *perfetta*, *inconcussa*, ecc. un imbroglio simile, senza capo nè coda, senza nè pur l'ombra della forma di raziocinio. Non istaremo però a discutere il suo valore dimostrativo, perchè non ne ha nessuno, nè pure in apparenza. Esaminiamo soltanto la proposizione capitale, che il Mamiani intende di stabilire: — V'ha un'idea infinita, la quale rappresenta tutte le esistenze possibili e contiene tutte le idee rispettive. — Ora le idee pe'l Mamiani sono *esseri:* dunque v'ha un essere, che contiene li esseri di tutti li esseri. — Che *semplicità!*

Le idee pe'l Mamiani sono *segni degli oggetti concreti e individuali:* dunque v'ha un segno infinito e un infinito oggetto, cioè o un *individuo infinito*, o un *numero infinito* d'individui; vale a dire, un individuo che non è individuo, un numero che non è numero, un infinito che non è infinito. — Che *evidenza!*

Che cosa intende poi di dire il Mamiani con quel suo *infinito*, che *solo può contenere l'indefinito;* perchè altrimenti *mancherebbe alla successione degli enti la loro eterna possibilità?* La possibilità degli enti, secondo la sua stessa definizione, è la loro idea; l'idea, in virtù pure della sua definizione medesima, è il loro segno; dunque

1.° La somma delle idee, cioè dei segni, non può essere maggiore della somma degli enti; e se il numero di questi è essenzialmente finito, il numero di quelle non può essere infinito.

2.° Dunque i segni, cioè le idee, sono posteriori agli enti, cioè alle cose significate; ed è così assurdo ammettere le idee prima degli enti, come sarebbe ridicolo di far precedere le *lettere dell'alfabeto* ai *suoni vocali.*

3.° Dunque le idee non possono essere *eterne;* poichè non essendo altro che una certa apparizione ed attinenza degli og-

getti alla mente, presuppongono di necessità avanti di sè e la mente e li oggetti.

4.° Dunque le idee non possono essere *immutabili*, se non a condizione che siano del pari immutabili e li oggetti e la mente; poichè ogni relazione dipende per la sua essenza dai termini, fra cui esiste.

5.° Dunque l'*idea infinita* del Mamiani repugna in tutti i versi; poichè dovrebb'essere una *relazione che contiene tutte le relazioni*, o un *segno che contiene tutti i segni:* locuzioni palpabilmente contradittorie; perchè siccome una relazione infinita non potrebbe darsi che tra termini infiniti, così l'infinità dell'idea implicherebbe l'infinità e degli oggetti e delle menti, e quindi la negazione dello stesso infinito, a cui repugna intrinsecamente il concetto di pluralità e di numero; e perchè dei due termini, *infinito* e *indefinito*, l'uno non *contiene*, ma esclude affatto l'altro: l'indefinito è una quantità numerica, e l'infinito non può essere nè un numero, nè una quantità; l'indefinito è una durata successiva, e l'infinito non ammette successione di tempo, ecc. Insomma l'indefinito è il contraposto dell'infinito, e questo di quello; onde, in virtù del principio di contradizione, un infinito, che contenesse l'indefinito, sarebbe un infinito non-infinito; e del pari un indefinito, che fosse contenuto nell'infinito, sarebbe un indefinito non-indefinito. Ecco *i principj inconcussi ed esenti da controversia*, ecco la *severità e irrefragabilità matematica, la virtù e l'evidenza perfetta, le dimostrazioni chiare e semplici, evidenti e invincibili, certissime e assolutissime*, ecc. con cui il Mamiani *risponde competentemente ad ogni generazione di scettici*, e *fonda una volta la pietra angolare di tutta la scienza!* Eh, povera scienza! se il suo edificio non avesse altro fondamento che l'ontologia del Mamiani, la farebbe meglio a cercarsi un ricovero in casa dell'ignoranza, qualora non volesse rimanere sepolta sotto le proprie rovine.

Ma la serie delle antilogie, con cui egli nega sempre quanto afferma, e distrugge con una mano quel che edifica con l'altra, non è mica finita. Ricordiamoci, che dianzi avea stabilito questo

principio: « Intuire le idee speciali è sempre uno scorgere » sotto forma determinata la stessa idea infinita (§ 92). » E siccome l'*idea infinita* per lui è l'Assoluto; così volea dire apertamente, che noi *abbiamo l'intuito* dell'Assoluto e delle sue determinazioni. E lo ripete ancora in termini equivalenti: « L'idea è l'apparizione e significazione dell'Assoluto alla in» telligenza; e dir possiamo con egual verità, che è il mani» festarsi di lui allo spirito sotto forma intellettuale (§ 93). » Ora perchè una cosa *apparisca* allo spirito, bisogna bene che lo spirito la veda; e *vederla* e *averne l'intuito* è tutt'uno. Ebbene da questo preciso antecedente, che *noi vediamo o abbiamo l'intuito dell'Assoluto*, indovinate un po' che consoguente ne tragga l'ontologia del Mamiani? Ne trae per conseguente, che *noi non vediamo, non abbiamo l'intuito dell'Assoluto*. È incredibile, direte voi, è impossibile?.... si, impossibile ed incredibile quanto vi piace, ma è così. Leggete: « Quindi per la » idea noi non sentiamo, nè percepiamo in guisa veruna l'Ente » assoluto, nè abbiamo l'intuito diretto ed intrinseco dell'at» tività sua, nè della potenza causale, nè d'altro vivente at» tributo (§ 93). » Per apprezzar meglio tutta *la virtù e l'evidenza perfetta* di questa deduzione, egli è da rammentare che, giusta le definizioni espresse del Mamiani, *idea* vale *apparizione*, e *percepire* vale *vedere*; talchè la sua proposizione si converte rigorosamente in quest'altra: l'Assoluto apparisce allo spirito, e lo spirito non lo vede; noi abbiamo e non abbiamo l'intuito dell'Assoluto. Ecco un'ontologia veramente sublime!

E pure si tratta della cosa più liscia e piana del mondo: si tratta di dirci, se vediamo o non vediamo una cosa; se abbiamo o no l'intuito dell'Assoluto. Ma il Mamiani per *rispondere competentemente ad ogni generazione di scettici*, ha trovato un metodo, che certo è il più efficace tra tutti i metodi possibili a chiuder loro la bocca in eterno. Rispondo adunque, che si vede e non si vede, che si ha l'intuito o non si ha; e così può sfidare tranquillamente tutte le *nebbie* dei loro *sofismi*, tutti i *nerbi* dei loro *raziocinj*. Perocchè se vogliono l'in-

tuito, eccolo quà, ei risponde, io l'ammetto come voi: e se non lo vogliono, Dio me ne scampi, ei soggiunge, io lo rigetto meglio di voi.

Nè è questo solo il problema, ch'egli risolve con un tal processo, emulo propriamente della *severità e irrefragabilità delle matematiche!* Ve n'ha un altro non meno curioso: attenti. « La intellettiva, egli dice, siccome tale, raggiunge e » tocca, per sì dire, estrinsecamente l'oggetto suo proprio, ma » in niun grado e in niuna maniera lo penetra o n'è pene- » trata (§ 93). » E seguita dichiarando, « come le nozioni, » che esprimono, vogli il sustanziale e l'intrinseco dell'Asso- » luto, vogli qualunque maniera d'attività sua e di efficienza » (*ibid.*), » non provengano dalle idee; poichè per le idee conosciamo la *superficie, l'imagine* degli oggetti, ma *non ne penetriamo la sustanza,* non sapiam nulla *di loro natura* (§ 94, 95). Ora da coteste premesse qual conseguenza ne ricava? Ne ricava che dunque le idee ci rappresentano benissimo l'oggetto loro proprio, e quindi anche l'Assoluto; e ci forniscono tutte *le nozioni del sustanziale e dell'intrinseco* suo, e di *qualunque maniera della sua attività ed efficienza.* Anche qui voi griderete all'impossibile, all'incredibile!... pure udite: « Da ciò s'in- » ferisce (vedete che si tratta proprio di una conseguenza), » quanto sia giusta e fondata la commune opinione, che tutte » le idee sono segni e rappresentazioni mentali del loro objetto; » imperocchè elle ci significano appunto di lui, e ci rappre- » sentano la sustanzialità, la infinità, e l'altre tutte essenze » ed attribuzioni, che a noi è vietato di penetrare e di per- » cepire, e solo ci è conceduto d'intendere (§ 96). » E continua replicando, che « l'idea è sempre connessa con l'oggetto » suo rispettivo, ed anzi è l'oggetto e la cosa in sè (§ 97). » Dunque? dunque il sì e il no pe'l Mamiani valgono lo stesso; e nello stesso capo, nella stessa pagina afferma che mediante le idee non conosciamo *il sustanziale* e *l'intrinseco* degli oggetti, ed afferma insieme che ne conosciamo *la sustanzialità, l'essenza;* insegna che le idee non ci forniscono le *nozioni* dell'*attività* e dell'*efficienza* delle cose, ed insegna ad un tempo

che ci forniscono le nozioni della loro *efficienza* e delle loro *attribuzioni*.

Eccovi *quello che sono le idee* nel sistema del Mamiani. Intendalo chi può: noi confessiamo di saperne ora meno che prima. E voi?

IV.

Finalmente ci siamo. Dopo avere spiegato, con la chiarezza e precisione che abbiam veduto, *quello che sono le idee*, il Mamiani intitola il capo seguente: *Dimostrazione dell' Assoluto*. Ecco il vero cardine di tutta la controversia; ed ecco un altro punto, ove le sue *Confessioni* divengono veramente qualche cosa di più e di peggio che *illusioni*. Perocchè dopo tante promesse di *principj inconcussi ed esenti da controversia*, di *severità e irrefragabilità matematica*, di *evidenza perfetta*, di *pronunziati innegabili e irrepugnabili per la necessità prima e radicalissima dell' intelletto* ecc., volete sapere in che consista la *sua* gran *dimostrazione* e la sua grandissima *scoperta*? Consiste nel ripetere un argumento, cioè un paralogismo, che da sette secoli almeno corre per le scuole, e che oggimai è riconosciuto per inconcludente e nullo da quelli stessi, a cui più premerebbe di farlo valere. Insomma è il famoso sillogismo di S. Anselmo, noto a tutti li scolaretti di filosofia sotto il titolo di prova ontologica o *a priori* dell'esistenza di Dio. Per una *scoperta* o invenzione di tal genere le promesse del Mamiani avrebbero dovuto, ci sembra, essere un poco più modeste.

E veramente non farebbe nè anche mestieri d' una critica diretta della *sua* dimostrazione per chiarirla insufficiente e fallace. Perocchè il Mamiani s'era assunto l'impegno di *rispondere competentemente ad ogni generazione di scettici*, con qualche cosa di *innegabile*, *irrepugnabile*, *irrefragabile*, *invincibile*, *inconcusso*, *evidentissimo*, ecc., tale insomma, che non si potesse negare *senza negare la fonte e l' essenza stessa del vero*. Ora

s'egli avesse tratto fuori qualche argumento nuovo, potrebbe scusarsi fino ad un certo segno di vantarlo come *innegabile;* poichè nessuno avendolo ancora negato, gli sarebbe lecito di sperare e di credere, che nessuno potrebbe davvero negarlo. Ma chiamare *innegabile, irrepugnabile....* un argumento, che fu impugnato e negato le cento, le mille volte, da teologi e filosofi d'ogni scuola e de' più insigni, — bastino per tutti Tomaso d'Aquino ed Emmanuele Kant, — gli è uno spingere la vanità fino all'assurdo. La *sua* dimostrazione adunque si distrugge da sè medesima; poichè lungi d'essere tanto *assoluta, perfetta, invincibile....* da non patire dubio, nè replica di sorta, non è che un argumento assai dubioso e controverso fra li stessi dogmatici, molti de' quali apertamente lo rigettano come un madornale paralogismo [1]. Figuratevi adunque che conto debbano tenerne li scettici, massime che il Mamiani, per farci *vedere alla perfine il vero e l'indubitato della sublime cogitazione di S. Anselmo* (§ 103), ha spogliato quel povero argumento fin della sua stessa apparenza di raziocinio, e l'ha ridotto ad uno stato che fa proprio compassione!

[1] S. Tomaso in ambedue le *Somme* si propone l'argumento di S. Anselmo per *objezione*, e lo confuta in ambedue.

Il Mancino (*Elementi di filosofia, Teologia naturale, Sez. 1, cap. 1*): « Facendo l'apologia delle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, io non posso » approvare quelle, che alcuni vollero ricavare *a priori* dall'idea medesima di » Dio. — La prova *a priori* (*argumento di S. Anselmo, di Cartesio, e di alcuni Wolfiani*) non ha alcun valore; ed allorchè Kant trattando di questa » prova, da lui detta *ontologica*, la dichiara insufficiente, io sono con lui » d'accordo. »

Il P. Dmowski (*Institutiones philosophicae, Theologia naturalis, cap. 1*), « Demonstratio, in qua nonnulli ex ipsa possibilitate entis summe perfecti, ejus » existentiam arguunt, saltem *simpliciter* spectata, merito a nonnullis dicitur » esse sophistica. »

Il P. Liberatore (*Institutiones philosophicae, Theologia naturalis, cap. 1: art. 1*): « Largimur Kantio quae contra argumentum ontologicum affert. Hoc » enim revera fallaciam non levem offendit, propterea quod ex ordine ideali ad » realem transilit. In idea enim entis summe perfecti existentia tantum idealis » continetur. Quod si ea notione realis etiam existentia includi velit, tunc ens » hujusmodi summe perfectum in statu reali supponitur, ac proinde manifesta » fit principii petitio. »

Egli incomincia così: « Pongo *a priori* tutto l'edificio onto-» logico, e il fondo per ciò su l'annunciazione sublime, con » che l'Assoluto espresse agli uomini sè medesimo, dicendo: » *Ego sum qui sum; Dio è ineffabilmente quello che è* (§ 104). » Bello *a priori*, in fede mia, un testo della Bibbia! e che testo! e che traduzione! *Dio è ineffabilmente quello che è*: oh! finalmente, cerca e ricerca, il Mamiani l'ha trovata; ora sapiamo benissimo che cos'è Dio, non è vero? Eccovi, lode al cielo! una *sintesi sopraeminente, che sempre sarà la maggiore e la prima, ed eziandio sarà la novissima* (*ibid.*); e con essa la vera scienza speculativa è bella e trovata!... Il Mamiani lo dice su'l serio; e noi confessiamo, che la sua serietà ci riesce ancor più mirabile e stupenda e prodigiosa, che la *sopraeminenza* della sua *sintesi maggiore e prima e novissima*. Perocchè dire, che *Dio è ineffabilmente quello che è*, equivale a dire due volte nulla: primo, perchè *è quello che è;* e può forse darsi o concepirsi cosa alcuna, che non sia *quello che è?* Secondo, perchè lo è *ineffabilmente;* ora ciò che non si può dire, non si può intendere; e l'inintelligibile è nulla.

E ponete mente a quest'altra. L'assunto del Mamiani si è di *fondare la vera scienza speculativa*, di chiarirci *il vero e l'indubitato* del ragionamento di S. Anselmo, di *mostrarci Dio nella sua sussistenza con argumenti diretti e assoluti* (§ 103); e poi a fondamento del suo edificio cotanto sublime pone un *ineffabile!* Questo processo non è egli più atto ad una satira che ad una *dimostrazione dell'Assoluto?*

Il Mamiani però tira innanzi; e in quella sua *sintesi sopraeminente* del nulla: « distinguiamo, dice, e specifichiamo i pro» fondi significati, secondo l'ordine della mente; e faciamoci » da questo pronunziato evidente ed irrecusabile: *L'essere per» fettissimo è logicamente possibile* (§ 104). » Egli avrebbe fatto meglio a lasciar da banda tutta questa litania di epiteti sonori, *profondo, evidente, irrecusabile, sublime,...* che oggimai diventa ridicola; e a darci piuttosto qualche buona ragione. Che diamine s'ha mai da *distinguere e specificare* in una sintesi, che non contien nulla? E dov'è la logica, che ha guidato

il Mamiani a trar fuori da quell'enigma barocco: *Dio è ineffabilmente quello che è*, questo pronunziato non meno originale: *L'essere perfettissimo è logicamente possibile?* Saremmo curiosi di vederla; deve ben essere una logica di nuovo conio; poichè la logica commune, per quanto si volti e rivolti, dal nulla non riesce a cavar nulla.

Ma legitima o no che sia la nascita di quel pronunziato, qual è il suo valore? È egli *evidente e irrecusabile*, come lo batteza Mamiani? È *della classe delle proposizioni identiche, e però non gli occorre dimostrazione* (*ibid*)? « In effetto, ei soggiunge, » il secondo membro, o il predicato che voglia chiamarsi, » esprime sol questo che nel concetto dell'Essere perfettissimo » non cade contradizione; e però l'Essere perfettissimo viene » affermato possibile logicamente (*ibid.*). » Per noi, all'incontro, cotesto *pronunziato* è così poco *irrecusabile*, che lo ricusiamo affatto; ed è evidente, ma come errore. Essere perfettissimo ed Assoluto è tutt'uno; ora la scuola scettica e critica da lungo tempo nega la possibilità stessa dell'Assoluto, appunto perchè nel suo concetto riconosce cento contradizioni, non che una. E il Mamiani in una confutazione del criticismo e dello scetticismo pretende di assumere la possibilità dell'Essere perfettissimo, cioè dell'Assoluto, per un assioma?

Quel suo ente perfettissimo dovrebb'essere infinito sotto tutti li aspetti: o dovremo noi quì ripetergli tutte le contradizioni, che sotto l'occhio della critica scaturiscono dal concetto dell'infinito? Dovremo ridirgli, che l'immensità repugna alla categoria dello spazio, l'eternità a quella del tempo, l'immutabilità a quella del divenire, ecc.? — L'essere perfettissimo dovrebbe possedere tutte quante le perfezioni possibili; giacchè mancando d'una sola, non potrebbe più dirsi perfettissimo. Ora ogni perfezione è relativa alla natura dell'ente, a cui appartiene: ciò che è perfezione in un ordine di cose, è difetto in un altro; e se vi hanno perfezioni, che possano concorrere insieme ad ornare un medesimo ente, ve ne hanno altre che si escludono a vicenda; onde il concetto di un ente, che le abbracci tutte in sè solo, è il tipo della contradizione.

Ed è contradittorio inoltre, perchè una perfezione assoluta implicherebbe in realtà la negazione d'ogni perfezione. Essa infatti metterebbe l'ente in istato di assoluta immobilità, cioè lo renderebbe incapace d'ogni sviluppo, d'ogni funzione, d'ogni azione, di ogni vita: cose tutte impossibili senza qualche mutamento e qualche moto. Ora un ente senza vita, nè azione, nè funzione, nè sviluppo qualsiasi, che cosa sarebbe? Non un ente, ma il nulla; sicchè il gran *pronunziato evidente e irrecusabile* del Mamiani si risolve in questa formula dell'assurdo: L'ente-nulla.

Ci opporrà egli per avventura, che il suo Essere perfettissimo non va suggetto alle categorie o leggi degli altri esseri della natura; e che le sue perfezioni sono di specie diversa dalle nostre? Ma allora egli ha tanto maggior torto di spacciare per *evidente* e *irrecusabile* il suo pronunziato, e noi tanto maggior diritto di negarlo; poichè scambia per assioma il punto stesso della nostra questione, e stabilisce per principio di tutta la vera *scienza speculativa* ciò che havvi al mondo di più incognito e inconoscibile. Un ente, che repugna a tutte le condizioni d'esistenza finora note, noi dobbiamo dichiararlo impossibile, finchè non ci sia provato esistente; e Mamiani, che incomincia la sua dimostrazione dell'Assoluto con supporne *evidente* e *irrecusabile* la possibilità, mostra o d'ignorare il sistema degli avversarj, con cui è venuto alle prese, o di volerlo eludere a forza d'audacia con le sue affermazioni. Ma badi bene, che i criticisti non sono gente, con cui egli possa luttare d'audacia; e dove pure appiccasse alle sue proposizioni una coda di tanti titoli, quanti ne può fornire il vocabolario, la sua causa ci guadagnerebbe men che nulla, giacchè i suoi contradittori non si appagano di vane parole, ed hanno essi molto miglior gioco a negare, ch'egli ad asserire.

Il Mamiani intanto seguita ad enumerare i pregi e cantar le glorie del suo *pronunziato;* e ci vuol avvertiti, ch'esso non è mica negativo, ma positivo (§ 105). Ed a noi poco importa: diremo dunque, se gli fa piacere, ch'esso è uno sproposito positivo, e non negativo: ecco tutto.

Indi soggiunge: « Il pronunziato apodittico anzi detto vale » nell'intiera significazione de' suoi vocaboli quest' altro, che » vi sta inchiuso: *L' essere perfettissimo, che esiste assoluto e » perpetuo in atto, è logicamente possibile ed essenzialmente in- » telligibile* (§ 106). » Queste poi, ci scusi il Mamiani, sono sofisticherie peggio che puerili, e indegne del suo *uomo di villa*, non che d'un filosofo, d'un fondatore della vera scienza speculativa. Come! si tratta di una *dimostrazione dell'Assoluto*, cioè di mostrarcelo *nella sua sussistenza con argumenti diretti e assoluti:* e poi l'unico argumento ch'egli ne arreca, si è un'asserzione gratuita? un'affermazione pura e semplice della sussistenza medesima, che è in questione? E dov'è, in grazia, la magica bacchetta, capace di convertire quella proposizione: *L' Essere perfettissimo è logicamente possibile*, in quest' altra: *L' Essere perfettissimo esiste assoluto e perpetuo in atto?* E di fare una tal conversione, non già per via d'un ragionamento qualsiasi, ma in virtù della nuda e cruda *significazione de' suoi vocaboli?* Li altri dogmatici, che tentarono una simile dimostrazione, mostrarono almeno di rispettare le convenienze della logica; e diedero al loro argumento, se non altro, il valore e la legitimità formale. Il Mamiani invece si ride e della sustanza e della forma; ed ha il coraggio di chiamare *dimostrazione dell'Assoluto* un processo di questo tenore:

[*L'Ente perfettissimo è logicamente possibile;* — la è una proposizione identica, e non lo occorre dimostrazione.

Ma cotesta proposizione equivale a quest'altra: *L' Ente perfettissimo esiste assoluto e perpetuo in atto;* — proposizione identica anch' essa come l'altra, e però non suggetta nè meno a dimostrazione.]

Dunque la sussistenza dell'Assoluto è provata e dimostrata *a priori*, è *innegabile*, *irrefragabile*, *irrecusabile*, *invincibile*, *inconcussa*, *evidentissima*, ecc.

Pertanto *nell' intera significazione de' suoi vocaboli* la nuova dimostrazione del Mamiani suona così:

L' Assoluto esiste, perchè esiste l' Assoluto.

E poichè questa sublime *annunciazione* è della *classe delle*

proposizioni identiche, per cui *non occorre dimostrazione;* ne segue, che tutta la dimostrazione del Mamiani si riduce a dire, che il suo Assoluto non ha punto mestieri di dimostrazione!!....

Nel resto del capo il Mamiani stesso dichiara, che gli « si » vieta ogni facultà ed ogni licenza di chiamar in soccorso » alcun principio nuovo ed estraneo; e similmente di trar fuori » idee recondite e affatto impensate dalle già esposte, e me- » diante un abile intreccio di sillogismi crescere, come per sor- » presa, il novero delle conclusioni. » Non gli rimane dunque « più che avvisare con attenzione e diligenza maggiore quel » che significano le parole adoperate qui sopra; il che viene » a comporre una serie di dichiarazioni e definizioni (§ 106), » e non già nuovi argumenti. Vedremo un'altra volta, che cosa valga quest'altra *serie di definizioni e dichiarazioni;* ma intanto possiamo conchiudere, che tutta la sua *dimostrazione dell'Assoluto* comincia e termina in quel famoso *pronunziato.*

Se noi badassimo soltanto all'interesse nostro come criticisti, dovremmo rallegrarci senza fine co'l Mamiani, che abbia perorata così infelicemente la causa disperatissima del dogmatismo; giacchè una simile difesa dell'Assoluto ne mette a nudo tutta l'assurdità molto più e molto meglio d'ogni nostra confutazione. Ma prima e sopra del trionfo particolare d'un sistema filosofico, ci sta a cuore l'incremento generale degli studj razionali, e la cooperazione efficace e gloriosa dell'ingegno italiano; e quindi ci rattrista profondamente il vedere un Mamiani, che oggimai l'Italia è avvezza a riguardare come uno de'suoi più valenti pensatori, a gettar miseramente l'opera e la fatica in cerca di un Assoluto chimerico e d'una scienza impossibile. Egli, che poteva instaurare in Italia ed ampliare e compire quella filosofia religiosa, naturale, e sociale, in cui s'è concentrata l'energia del pensiero moderno, e di cui vanno meritamente superbe la Germania e la Francia, si sforza invece di richiamare in vita una dottrina vecchia decrepita, anzi morta e sepolta; invece di far lume e d'esser guida ai viventi, se ne sta a galvanizzare cadaveri e a raccogliere ossami

ne' cimiteri. È uno de' più dolorosi spettacoli, a cui possa assistere un Italiano, che ami la patria e cultivi la filosofia.

V.

A terminare la critica della famosa *dimostrazione dell'Assoluto*, con cui il sig. Mamiani lusingavasi d'avere finalmente ridutta a scienza la metafisica, non ci rimane più che ad esaminare quella *serie di definizioni*, che gli sembravano scaturire per una *procedenza loro naturale* dalle parole adoperate nel suo *pronunziato apodittico*, il quale, se vi ricorda, suonava così: « L'Essere perfettissimo, che esiste assoluto e perpetuo » in atto, è logicamente possibile ed essenzialmente intelligi» bile (§ 106). » Noi abbiamo dimostrato che questa proposizione, lungi dall'essere *apodittica*, come pretende il Mamiani, è assurda; e quindi possiamo già tenerci sicuri, che quante mai definizioni egli ne ricavi, non potranno valer meglio del loro principio. Eccole:

« Prima definizione: le proposizioni identiche, e però ne» cessarie e innegabili, sono espressioni di verità eterne e as» solute: e ciò vuol dire, che tali verità esistono eternamente » e assolutamente (§ 107). » Non istaremo a disputare, se fra questa definizione e quel pronunziato corra il nesso di procedenza naturale, che il Mamiani ci prometteva; ma prendendola qual è, per sè stessa, noi la neghiamo da capo a fondo, così nella prima come nella seconda versione. Che cosa intende egli per *verità eterne ed assolute?* Intende cognizioni? E allora vien a dire, che sono enti eterni ed assoluti li uomini; giacchè le cognizioni presuppongono i conoscenti; e li esseri, a cui compete la cognizione delle verità identiche, innegabili, necessarie, ecc., sono li uomini. All'incontro, intende cose, enti, o sustanze che voglian dirsi? E allora vien a significare, che le verità sono cose o persone; e che queste persone o cose godono di un'esistenza loro propria, eterna ed assoluta. Ora una definizione, in cui si regala l'eternità agli

uomini o la personalità alle idee, può bensì parere degna sorella del pronunzato apodittico, in cui si stabilisce la realtà dell'Assoluto con una madornale petizione di principio; ma che cosa provi filosoficamente, ognuno se 'l vede.

La traduzione poi, che il Mamiani stesso fa della sua prima definizione, non l'emenda, ma la peggiora. Perocchè se prende le *verità* in senso di cognizioni, egli ammette pure l'eternità dei conoscenti, cioè degli uomini: se invece le piglia in senso di cose, ammette l'eternità di una moltitudine di enti, distinti e diversi dall'Assoluto, cioè da Dio; e quindi una moltitudine di Assoluti o di Dei: eresia orribile per un buon monoteista, come il Mamiani.

« Seconda definizione: le verità eterne o assolute permangono tali in tutto l'essere loro, e in tutte le necessarie attinenze che indi emanano; però non sono vere in parte, e in parte false: il che possiamo significare altresì dicendo, che tutto il contenuto delle verità necessarie esiste eternamente e assolutamente, come esse medesime. Tale contenuto poi risulta di tutti i predicati, che diventa contradittorio il non riferire al subjetto correlativo (*ibid.*). » E vuol dire, che prese le verità per cognizioni, il Mamiani fa esistere eternamente e assolutamente, non solo i conoscitori de' principj, ma eziandio i deduttori delle conseguenze, cioè tutto intiero il popolo dei pensatori e degli scienziati; e prese invece le verità per cose, egli trasforma in persone reali e sussistenti, non solo i principj, ma anche tutte e singole le loro conseguenze. In verità, la seconda definizione non potea risponder meglio alla prima.

« Terza definizione: le verità necessarie ed eterne sono verità di qualche cosa; e vogliam dire che le verità e l'objetto loro sono uno e medesimo; e certamente, soppresso l'objetto, è soppressa la verità, essendo questa non altro che l'objetto suo conosciuto o conoscibile almeno. Quindi si può similmente affermare, che tutto il contenuto objettivo delle verità necessarie esiste eternamente e assolutamente (*ibid.*). » In primo luogo, siccome repugna l'esistenza eterna ed asso-

luta delle verità e nel senso di cose e nel senso di cognizioni, così le verità assolute ed eterne del Mamiani son nulla per ogni verso; e il nulla non può essere qualche cosa. In secondo luogo, dire che *tutto il contenuto objettivo delle verità necessarie esiste eternamente e assolutamente*, è dire una tal enormità, che *l'uomo di villa*, se leggesse mai queste *Confessioni*, non crederebbe agli occhi suoi. Perocchè poco appresso il Mamiani distingue due specie di verità eterne ed assolute; le une « risguardano i contingenti, ed altre i non contingenti (§ 117). » Ora ciò che le verità *risguardano*, si chiama appunto il loro *oggetto*. Dunque il Mamiani riconosce verità *eterne ed assolute*, che hanno un oggetto *contingente*, cioè non eterno, nè assoluto. Ma per lui, *le verità e l'objetto loro sono uno e medesimo*: dunque nella teorica del Mamiani si danno verità *assolute ed eterne*, che sono *contingenti*, ossia che non sono eterne ed assolute, ovvero che sono precisamente il rovescio di quel che sono. Ma ancora, pe'l Mamiani l'*objetto delle verità necessarie esiste eternamente ed assolutamente*; dunque egli insegna, che ad objetti *contingenti*, cioè non eterni nè assoluti, compete un'esistenza assoluta ed eterna. E ciò che è veramente incredibile, il Mamiani stesso per un esempio delle sue verità eterne ed assolute cita questa: *Il corpo è un aggregato;* e ne adduce questa prova: *perchè il subjetto e il predicato vi sono identici* (*ibid.*). Dunque, in virtù de' suoi principj, i corpi esistono eternamente ed assolutamente, e perciò anche le piante, li animali, li uomini, ed ogni cosa.

Non c'è dunque più dubio: il Mamiani si crede proprio un ente eterno ed assoluto! E chi desiderasse una dimostrazione in regola della sua eternità e assolutezza, non ha che da far entrare il nome del Mamiani in qualche proposizione identica, e l'affare è fatto. Badate: — Il Mamiani è l'autore delle Confessioni d'un metafisico. — Questa proposizione « entra nel » genere delle assolute e irrepugnabili, perchè il subjetto e il » predicato vi sono identici (§ 147), » e ben più rigorosamente che non in quell'altra: *Il corpo è un aggregato.* Ora « le pro» posizioni identiche sono espressione di verità eterne e asso-

» lute (§ 107); le verità eterne ed assolute esistono eterna» mente e assolutamente (*ibid.*); » l'esistenza assoluta ed eterna di tali verità implica l'esistenza non meno eterna ed assoluta del loro objetto (*ibid.*): dunque il Mamiani, objetto di quella proposizione identica, cioè di una verità eterna ed assoluta, è un ente assoluto ed eterno, come sono assoluti ed eterni tutti i suoi predicati, cioè i suoi pensieri, le sue parole, le sue opere, insomma tutti i suoi atti passati, presenti, e futuri. — Tal è il valore di questa nuova ontologia. Per ammettere che l'Assoluto del Mamiani è un ente reale, e non una chimera, bisogna attribuire alla persona del Mamiani e a tutte le cose sue un'esistenza eterna ed assoluta; bisogna far di lui un Dio in carne e in ossa, nè più nè meno. Ora posti così fra due, ci costa assai meno il conchiudere alla nullità dell'Assoluto che alla divinità del Mamiani.

Ma egli, quasi che le sue tre *definizioni* fossero i tre assiomi più chiari e lampanti del mondo, tira innanzi tranquillamente: « Queste sono le certe significazioni d'ogni verità » necessaria, e questo pensiamo implicitamente ognora che » faciam luogo nell'intelletto a un pronunziato apodittico » (§ 108). » Chi se l'avrebbe mai potuto imaginare, che dicendo fra sè: due e due fan quattro, contemplava implicitamente il sistema metafisico del Mamiani, e facea luogo nel suo intelletto a questo pronunziato apodittico: l'autore delle Confessioni è un ente eterno ed assoluto?

« La qualità poi dell'objetto procede interamente ed onni» namente dalla qualità del contenuto, essendo che questo » può essere o un concreto o un astratto, un contingente od » un necessario, l'universale o il particolare, la sustanza od » il modo, e così prosegui per tutte mai le categorie e le pas» sioni dell'essere (*ibid.*). » Ma che imbroglio è cotesto? Poco avanti egli adoperava i termini *objetto* e *contenuto objettivo* per sinonimi; e poco dopo usa a dirittura per equivalenti i termini *objetto* e *contenuto*. Questa sua proposizione adunque: *la qualità dell'objetto procede dalla qualità del contenuto*, si converte esattamente con quest'altra: la qualità dell'objetto pro-

cede dalla qualità dell'objetto; o pure, se vi piace meglio: la qualità del contenuto procede dalla qualità del contenuto. Com'è chiaro ed *evidente* e *inconcusso* e *irrepugnabile* e *irrecusabile* e *perfettissimo* e *assolutissimo* un tal pronunziato! -

V'ha di più. Il Mamiani dichiara qui espressamente, che l'objetto o contenuto delle sue verità eterne ed assolute può anch'essere benissimo un *astratto*, un *contingente*, o un *modo* qualsisia. Ora egli ha già posto il principio, che tutto il contenuto objettivo di tali verità esiste eternamente ed assolutamente; dunque egli con la sua nuova teorica ha fatta la scoperta di un *astratto*, di un *contingente*, di un *modo*, a cui s' appartiene un'*esistenza eterna ed assoluta!* cioè, di un astratto che non è astratto, ma concreto; di un contingente che non è contingente, ma necessario; di un modo che non è modo, ma suggetto sussistente!

« Concludasi, che quando per la definizione il contenuto » dell'idea, o vogliam dire l'ideato (objetto della verità), è un » termine positivo e concreto, è una realtà sustanziale e pen» sata in sussistenza ed in atto, cotesta eziandio è un'esi» stenza necessaria ed eterna, e la quale per ciò che è cono» scibile a tutte le intelligenze, mediante l'idea o rappresen» tazione sua, piglia titolo di verità (*ibid.*). » No, signore, la conclusione, che deriva legitimamente da quelle premesse, non istà così. La maggiore diceva, che « tutto il contenuto » delle verità necessarie esiste eternamente e assolutamente. » La minore soggiungeva, che questo contenuto od objetto « può essere un concreto o un astratto, un contingente o un » necessario, la sustanza o il modo. » Dunque la conclusione deve affermare, che *esiste eternamente ed assolutamente* anche l'*astratto*, anche il *contingente*, anche un *modo* quale che sia. Ora se è assurda la conclusione per riguardo all'astratto, al contingente, ed al modo; è falsa del pari per rispetto al concreto, al necessario, ed all'ente; giacchè le premesse tanto valgono per l'una parte, quanto per l'altra.

E poi, ristretta anche la conclusione nei termini *positivi e concreti*, nelle *realità sustanziali e pensate in sussistenza ed in*

atto, riesce assurda egualmente; poichè importa sempre, che qualunque essere dell'universo, qualunque corpo, pianta, animale, od uomo, sono *un'esistenza necessaria, eterna, ed assoluta*. Ognuno di tali enti non è forse *un termine positivo e concreto?* Non è *una realità sustanziale, e pensata in sussistenza ed in atto?*

« Così il contenuto objettivo del pronunziato sovraposto es» sendo la divina sustanza e le perfezioni sue infinite, cotal » contenuto esiste eternamente e assolutamente (*ibid.*). » E noi a nostra volta ne inferiamo: Così il contenuto objettivo di un altro pronunziato del Mamiani: — Il corpo è un aggregato, — essendo la materia e i suoi attributi, cotal contenuto esiste eternamente e necessariamente. E così pure il contenuto objettivo di quell'altro pronunziato, simile al suo: — Il Mamiani è l'autore delle Confessioni d'un metafisico, — essendo la persona stessa del Mamiani e la sua scrittura, cotal contenuto esiste eternamente e necessariamente. Quand'egli pertanto ammetterà siffatti corollarj su l'esistenza eterna ed assoluta della sua persona e de'suoi scritti e di tutti i corpi dell'universo, gli concederemo anche noi la sua illazione su l'esistenza assoluta ed eterna *della divina sustanza* e delle sue *infinite perfezioni*. — Intanto seguitiamo ancora.

« O convien negare le verità necessarie; negare che sussi» stano eternamente; negare che si convertano co'l loro » objetto; negare infine o tutto o parte del loro contenuto; » ovvero gli è forza concedere l'assolutezza e l'eternità del» l'oggetto del mio pronunziato: il che viene esattissimamente » a dire, ch'egli esiste, ed esiste in atto (§ 109). » Povero dilemma! i suoi corni sono ben fragili! Crede forse il Mamiani di mettere in grave imbarrazzo i criticisti co'l suo *convien negare?* E bene, sì, noi neghiamo recisamente tutto il primo membro, nel senso ch'ei gli attribuisce; neghiamo le verità necessarie, ch'egli tramuta in cose o persone, a cui appropria una sussistenza eterna ed assoluta; e le neghiamo, perchè comunque si piglino, riescono sempre ad un abisso di contradizioni. Che le provi, se può, con qualche argumento irrepu-

gnabile davvero; e stia sicuro, che il nostro consenso non gli mancherà Ma finora tutte le sue prove consistono in asserzioni gratuite e spropositate; onde n'è forza, non mica di concedere, ma di negare affatto l'assolutezza e l'eternità e la sussistenza dell'oggetto del suo pronunziato. Nè solamente dobbiam negarla per la fallacia della dimostrazione diretta, ch'egli intendeva di porgerne; ma altresì per la sofistica delle risposte, ch'egli dà a qualche objezione. Sentite.

« È ridevole mi si fa l'instanza di molti scettici, i quali » opinano essere le verità necessarie e assolute una semplice » relazione; come se questa non meni seco a marcia forza la » esistenza dei termini suoi rispettivi (*ibid.*). » Con buona licenza del signor Mamiani, non v'ha qui altro di ridevole che il suo riso. L'instanza di quelli scettici è un argumento perentorio contro la sua teorica delle verità sussistenti, eterne, ed assolute; e la sua replica è così disgraziata, che fa compassione. Perocchè la sua tesi è, che le verità necessarie sussistono eternamente e assolutamente. Ma rispondono li scettici, e con essi ogni uomo di buon senso: il sussistere è proprio delle persone, dei subjetti, delle cose insomma, che voi solete chiamare sustanze; ora la verità è una relazione, e la relazione è un concetto della mente: dunque l'attribuire una sussistenza a certe verità, vale a dire a certe relazioni, a certi concetti, è assurdo. — E il Mamiani che cosa replica a quest'argumento? Replica, che ad ogni modo la relazione *mena seco a marcia forza l'esistenza dei termini suoi rispettivi.* Bella scoperta! e poi? Ne segue forse che dunque la relazione sia una cosa sussistente? Anzi non ne consegue punto nemmeno la sussistenza de' suoi termini rispettivi; giacchè si possono concepire benissimo relazioni necessarie fra termini meramente imaginarj, chimerici, favolosi. A cagion d'esempio, quante milliaja di *proposizioni identiche* si sono composte, o si potrebbero comporre, intorno a quelli enti fantastici, di cui le mitologie popolavano il cielo e la terra! E quante altre milliaja di relazioni necessarie si sono concepite, o si potrebbero concepire, fra tanta moltitudine di esseri idoleggiati dalla

fantasia! Ma solo alla metafisica del Mamiani era riserbato il vanto di inferire la sussistenza eterna ed assoluta di tutti quei mitici personaggi, dal semplice fatto che l'imaginazione ha dato loro un'esistenza poetica, e la ragione ha cercato di ridurre quei fantasmi in concetti, e di determinarne le relazioni necessarie. Noi però gli ripetiamo, che se cotesto suo ragionamento valesse mai, non c'è più favola al mondo che non dovesse chiamarsi un pronunziato apodittico; non c'è più mostruosità che non potesse decorarsi di una sussistenza eterna ed assoluta. La risposta del Mamiani adunque conferma, e non risolve l'objezione.

Saggiamone un'altra. Egli riferisce ancora « l'opposizione » trita e volgare contro la realtà objettiva dei nostri concetti; » la qual pretende, che quante volte il pensiero termina la » intellezione sua astratta e assoluta in un objetto sustanziale, » e giudica questo una vera e sussistente realtà, produce a » sè medesimo una grave illusione. Conciossiachè il pensiero » e la verità ricercano certo un objetto correlativo; ma l'esi» stenza di lui è meramente ideale e possibile, od almeno è » differentissima e remotissima dall'effettuale e concreta (§ 110). » Vediamo ora che cosa risponda.

Egli « confessa anzi tutto, che le risposte a simile instanza » non furono nè fortunate, nè coerenti, nè chiare (*ibid.*). » Indi passa ad esporre la soluzione, ch'ei reputa senza dubio chiara e coerente e fortunata. Eccola:

« Dico che i metafisici, i quali producono l'objezione so» pranotata, non badano che accusar d'illusione il pensiero » nelle intellezioni sue astratte e assolute, e cioè quando ri» volgesi alle cose in sè, e le mira o contempla nell'essere » loro necessario ed eterno, si è divellere dalle radici l'essenza » stessa della verità, e togliere fede al primo ed incrollabile » fondamento del nostro sapere (§ 111). » E in tal caso, fra questi distruttori dell'*essenza della verità* e del *fondamento del sapere*, merita un posto eminente il Mamiani, che dichiarò falsi tutti i sistemi d'ontologia finora costruiti; e per conseguente accusò d'illusione il pensiero dei più famosi metafisici

nelle loro *intellezioni astratte ed assolute.* Sicchè o prima della rivelazione del Mamiani non c'era al mondo verità, nè sapere di sorte alcuna; o il sapere e la verità non hanno mestieri delle sue intellezioni astratte ed assolute, necessarie ed eterne, ecc.

« Per fermo, le verità necessarie non consistono forse tutte » in un perpetuo attribuire tali predicati a tali subjetti, di » già trovati avanti e determinati dalla definizione? Ma se nei » subjetti la intellezione nostra è illusa; e mentre pensa una » realità sustanziale, e va distinguendo e affermando le attri» buzioni di quella, coglie invece o il nulla o cosa non reale » e non positiva; l'innumerevoli giudizj analitici e irrepugna» bili, che intorno di quella sustanza le giova di costruire, » sono tutti quanti fallaci e ingannevoli a un modo stesso » (*ibid.*). » Lo sono, quando si piglia per realtà sustanziale un idolo della fantasia; ma non lo sono, quando la realtà sustanziale dell'oggetto è positiva e non imaginaria.

« Di cotal guisa, se io penso, per atto d'esempio, all'Es» sere perfettissimo, ed asserisco la infinita potenza di lui, io » compio certissimamente un giudizio analitico ed una propo» sizione identica, e però irrefragabile. Conciossiachè la po» tenza infinita è di già compresa nella natura dell'Essere per» fettissimo, assunta dalla definizione. Ma dove quell'Ente non » sia, ovvero sia diversissimo da ciò che è pensato e intel» letto, e vale a dire non sustanziale realtà, il mio concetto » è bugiardo; e quell'attribuire che io fo per necessità logica » all'Essere perfettissimo una potenza reale infinita, è un pro» lungare la falsità e l'illusione (*ibid.*). » Sicuramente, perchè la realtà sustanziale di questo Essere perfettissimo è imaginaria, e non positiva; e quindi tutti i giudizj analitici, tutte le proposizioni identiche, che si formino su 'l conto suo, provano tanto la sua sussistenza, quanto le fantasie d'un poeta o le ipotesi d'un naturalista proverebbero la sussistenza degli abitatori della luna. La realtà sustanziale delle cose è un fatto della natura, e non un concetto della mente; è oggetto delle scienze fisiche, e non delle scienze logiche; si verifica con

l'esperienza, e non si costruisce co'l sillogismo. Quando dunque il Mamiani avrà accertato il fatto della sussistenza o realtà sustanziale dell'Assoluto, i suoi giudizj analitici e le sue proposizioni identiche potranno avere un costrutto; ma finchè per unica e sola prova di un tal fatto non sa recarci altro che un'idea, un pensiero del suo cervello, giudizj analitici e proposizioni identiche devono esser necessariamente fallaci ed ingannevoli sempre.

« Perocchè quando io pronunzio queste parole: nell'Essere » perfettissimo vive ed opera necessariamente un'infinita po» tenza, io non ho collocato ad oggetto del mio giudizio l'idea » dell'Essere perfettissimo od una sua mera possibilità, ma sì » l'ideato e il concreto, cioè l'Essere perfettissimo in realtà » e in sustanza; e del pari, non ho attribuito a lui l'idea e » la possibilità nuda e mera della potenza infinita, ma essa » potenza in concreto ed in atto (*ibid.*). » Ma dov'è insomma cotesta realtà e sustanza, ch'egli dice di aver collocato ad oggetto del suo giudizio? È fuori o dentro del suo cervello? Se dentro, egli è padrone di darle il nome che gli piace, ma la sarà sempre un concetto, una fantasia, un'allucinazione del suo cervello, e non altro. Se fuori, la mostri una volta, la facia vedere e toccare a tutti, la verifichi co'l metodo dell'osservazione e dell'esperienza, come si verificano tutte le altre sustanze e realtà; e allora avrà ragione. Altrimenti, egli ne porge in sè stesso un nuovo esempio dell'illusione, in cui cade fatalmente il pensiero dei metafisici nelle sue intellezioni astratte ed assolute.

« Nè sono io che fingo quella sustanza, e voglio che sia » cotale, e non differente; e del pari, non dipende da me il » fornirla di sussistenza o il privarla; avvegnachè il mio giu» dicare e fantasticare intorno di lei non la muta un capello » (§ 112). » Il fatto anzi corre tutto a rovescio; e la prova si è, che il suo Assoluto non ha da far nulla con l'Assoluto di tanti altri metafisici; ed ogni sistema di ontologia se ne fabrica uno di suo gusto. E perchè? appunto perchè questo Assoluto non è una realtà sustanziale, sussistente, positiva, che

possa verificarsi per via di metodo scientifico; ma è un concetto, un'idea, un fantasma che segue le vicende del cervello dogmatico, e cambia aspetto ad ogni mutar di sistema.

« E s'io l'affermo o la pongo in forse, o stimo di crearne » un supposto ed una vana imaginazione; ed ancora, se io la » nego da profondissimo ateo, e la studio e la indago con » l'espresso intendimento di provare che non esiste, ciò tutto » rimane estrinseco pienamente al termine objettivo della in» tellezione, il quale io trovo ed osservo, ma non produco, » non vario, e d'un minimo che non modifico; e quando il » fingessi e il condizionassi io a mio senno ed arbitrio, già » non sarebbe innegabile eternamente, e di splendore proprio » ed inestinguibile non rilucerebbe a tutte le menti (*ibid.*). » Asserzioni gratuite e false, nient'altro. Quell'Assoluto è così poco *innegabile*, che non solamente l'han sempre negato tutti li scettici, i materialisti, i panteisti, ecc., ma anche quasi tutti i teisti stessi: ed è il Mamiani, che lo ha dichiarato. Così tanto è lungi dal *rilucere a tutte le menti*, che nessuna mente umana, da quella del Mamiani infuori, l'ha mai veduto, nè anche per sogno. Egli dice bensì, che *non lo produce*, ma lo *trova* ed *osserva*; dimenticossi però d'indicarci, dove mai se l'abbia trovato ed osservato. Ce lo dica una buona volta, affinchè possiamo cercarlo anche noi.

« Laonde mantenere la contraria sentenza vale quanto asse» rire, che l'astro, il qual passa dinanzi ai vetri del telesco» pio, diventa una stella cadente, una fissa, una nebulosa, un » pianeta, un asteroido, un vapor di cometa, o un semplice » inganno di luce riflessa, secondo che vien giudicato o cre» duto dal poco o dal molto esperto speculatore (*ibid.*). » La similitudine è degna veramente della dimostrazione, a cui viene in soccorso. In primo luogo, la maggiore o minore perizia dello speculatore fa che variino i giudizj nel definire la natura dell'astro, ma non turba punto l'unanimità del giudizio su l'esistenza reale e positiva del fenomeno, che tutti possono osservare co' loro occhi. All'incontro, nel caso nostro è l'esistenza medesima dell'Assoluto, che vien in questione;

poichè esso non è una realtà cosmica, una sussistenza naturale, ma un parto della fantasia dei dogmatici. E in secondo luogo, tanta varietà d'opinioni su la condizione dell'astro, che passa dinanzi al telescopio, si dà benissimo fra la gente, che sa poco o nulla d'astronomia, ma non già fra i periti di questa scienza. All'opposto, nella questione dell'Assoluto regna tanta discordia di pareri tra i filosofi stessi di professione, tra i metafisici più rinomati ed autorevoli, i quali in tanti secoli di speculazioni e di controversie non hanno fatto altro che disfare oggi l'Assoluto d'ieri, e domani quello d'oggi; e così di seguito senza fine.

« Niun assurdo poi mi si mostra maggiore quanto l'affermare, che agli objetti pensati in ciascuna nostra idea manca » la sussistenza, o vogliam dire l'esistere in atto, mentre si » confessa che le verità necessarie sono verità di qualche cosa, » ed esistono assolute ed eterne insieme con l'assoluta ed » eterna possibilità dell'objetto loro (§ 113). » Ma noi non abbiamo *confessata* giammai una simile enormità. Se dunque vi ha in ciò contradizione, la non ci riguarda punto.

« Per fermo, se tale possibilità non è il nulla, e se fuori » del nulla v'è l'essere, e l'essere dei possibili è assoluto ed » eterno, e tuttavolta si predica che l'esistere eternamente e » assolutamente non è sussistere; a me sembra, che simile » paradosso pigli il dinanzi a quanti forse ne sono sbucati dal » cerebro umano (*ibid.*). » Che cosa sia la possibilità nel senso logico, nell'ordine delle idee, non è questo il luogo da disputare; ma nel senso ontologico o fisico, nell'ordine delle esistenze, essa è precisamente il contraposto della sussistenza e l'equivalente del nulla. Alle corte: il Mamiani pone differenza tra la possibilità e la realtà delle cose? Se la pone, il suo ragionamento viene ridutto da lui medesimo all'assurdo. Se poi non la pone, la sua teorica riesce un oltraggio al senso commune. Con essa, per esempio, non c'è galantuomo al mondo che non possa convincersi lì su due piedi di qualsivoglia delitto. Perocchè applicandogli i pronunziati apodittici della metafisica del Mamiani, basterebbe dirgli così: È possi-

bile che voi siate un ladro: ora tale possibilità non è il nulla; fuori del nulla vi è l'essere; l'essere dei possibili è assoluto ed eterno; l'esistere eternamente e assolutamente è il sussistere in realtà ed in sustanza, in concreto ed in atto: dunque voi siete reo di furto; e quel che è più curioso, siete ladro da tutta l'eternità; e quel che è più sublime ancora, siete ladro necessariamente e assolutamente; siete il Dio dei ladri. — Vada un po' il Mamiani a proporre simili dimostrazioni ad un *uomo di villa;* e si persuaderà, che alle sue *Confessioni* quadra a capello la sua bella sentenza: *il buon senso esser il primo e più formidabile oppugnatore di certe superlative dottrine.*

Ci manca il tempo e la voglia di trattenerci più oltre nell'esame di queste singolari *Confessioni*, se pure non ci siamo anche troppo già dilungati. Tutti i punti fondamentali della nuova ontologia del Mamiani vennero da noi riferiti e discussi; e tutti ci apparvero inconcludenti, vani, e fallaci. Il rimanente, foss'anche migliore, fosse pur ottimo, non varrebbe punto a salvare da tanto abisso di assurdità il suo sistema. Ci sembra pertanto di aver soddisfatto al debito nostro. Noi avevamo tolto a provare, che il sig. Mamiani non ebbe miglior sorte degli altri metafisici nel costruire la scienza dell'Assoluto; che tutta la sua pompa di *a priori,* di *evidenza perfetta,* di *severità e irrefragabilità matematica,* ecc. consiste in parole; che le sue dimostrazioni chiare, innegabili, irrepugnabili, apodittiche, ecc. si risolvono in paralogismi; e che le sue Confessioni si traducono in racconto delle sue illusioni. Ai lettori, che hanno udite le sue ragioni e le nostre, la sua teorica e la nostra critica, spetta ora di pronunciare la loro sentenza.

—

CRITICA DELLA FILOSOFIA OFFICIALE. [1]

I.

Quando il Ministero bandiva dalle scuole di filosofia i *libri di testo*, non pochi fra i più sinceri ed ardenti cultori degli studj razionali se ne rallegravano, come d'un provedimento, il quale, se non altro, avrebbe liberati i giovani dalla tribolazione di certi compendj o trattati officiali, che non hanno in sè alcun valore scientifico, e pajono nati fatti per mettere in uggia ed in odio agli studiosi i filosofi e la filosofia. Ma l'aspettazione loro andò delusa; chè in luogo di scomparire affatto, i trattati scolastici abundano più che mai, ed in pochi anni ne sono usciti nuovamente in luce tanti, che procedendo ancora un po' di questo passo, siam minacciati d'un diluvio universale di *compendj, appunti, principj, elementi, nozioni*, e che so io, di filosofia officiale. Abbiamo già, e non siamo ben certi di non ignorarne qualcuno, due trattati particolari di logica, tre di etica, ed uno generale di filosofia; e tutti dettati da professori, tutti conformi al programma del Ministero, tutti ad uso delle scuole. Onde, benchè non abbiano ricevuto una approvazione solenne co'l carattere di testo obligatorio, sono tuttavia l'espressione schietta e concorde delle dottrine universitarie, divengono i manuali degl'insegnanti e degli scolari, e meritano, se non per decreto dell'autorità, certo per la loro stessa natura, per l'officio a cui servono, per lo scopo a cui mirano, il titolo di libri officiali. È una fecondità, per i tempi che corrono, maravigliosa. Ma in questa sorte d'opere, come in tante altre, più assai che la quantità importa la qualità, più che al numero e alla mole dei volumi convien badare al-

[1] N. 138, 140, 142, 146, 149, — 6, 20 giugno, 4 luglio, 1, 22 agosto.

pregio ed al valore delle dottrine; e per questo rispetto noi temiamo, che tanta copia di publicazioni facia più torto che onore all'insegnamento officiale, e sia molto più atta a promuovere la declinazione che l'incremento degli studj razionali.

Una prova assai chiara ed evidente ce ne forniva, tempo fa, il *Compendio di logica* del prof. Tesio; ma l'importanza dell'argumento ci consiglia di ripigliarlo, passando in rassegna anche li altri testi, per pesarli un tratto su le bilancie della critica. La quale non ha mai tanto diritto, anzi dovere, d'essere rigorosa, quanto con i libri e li autori che parlano alla gioventù, e devono servire alla sua educazione; giacchè in niun altro caso l'errore può essere di tanto pericolo, di tanto danno, e all'individuo e alla società.

Incominceremo dal prof. Vincenzo Garelli, e da'suoi *Libri tre, della logica o della teorica della scienza.* Come trattato didascalico, quest'opera vale certamente assai meglio di quella del prof. Tesio; non è così arida, così magra e spolpata; nè per amore di brevità e di chiarezza tralascia di confermare le sue dottrine con qualche ragione e di chiarirle con qualche esempio. Come sistema filosofico poi, non v'è, nè potea esservi tra l'una e l'altra alcun divario sustanziale; poichè non sono ambedue che un'esposizione, più o meno ampia, del medesimo programma; onde il sig. Garelli dovette al pari del sig. Tesio sprecare gran parte del suo ingegno e del suo tempo nella improba e disperata impresa di rimettere in piedi l'edifizio, già tutto ruine e macerie, del dogmatismo; vale a dire, che egli era d'avanzo condannato ad impugnare bene spesso la verità, a cadere in contradizione, a perdersi nell'assurdo.

Pigliando a determinare il concetto stesso della logica, il prof. Garelli descrive « le serie degli stadj o momenti, che la » logica percorre, incominciando da quel primo *fondamento che » natura pone* (§ III); » e li distribuisce così: *logica naturale*, *logica artificiale* od *arte logica*, *logica scienza*, e *logica filosofica* o *filosofia della logica.* E quanto alla prima, ei la suddivide tosto in due specie: *connata* ed *acquisita.* Ora nella denominazione stessa di queste due parti, o *stadj* e *momenti che*

dir si vogliano, della *logica naturale*, ognuno scorge un controsenso palpabile. Perocchè nell'uso commune del linguaggio filosofico, *naturale* e *connato* son termini equivalenti, laddove *acquisito* è il loro contraposto. E ci basti per tutte la testimonianza del sig. Garelli medesimo, il quale poco appresso, favellando delle varie divisioni, che le idee ammettono, enumera in primo luogo, conforme all'usanza generale degli scrittori di logica, la seguente: « Per rispetto all'origine, l'idea può es» sere *innata* od *acquisita:* in questo senso la prima idea è » innata, ossia noi l'avemmo da natura; tutte le altre sono » acquisite (§ XXIX). » Anch'egli adunque intende per *acquisito* ciò che *non si ha da natura*, ossia il contraposto di *innato*, *connato*, o *naturale*. La sua prima divisione pertanto suona così: — La logica naturale può essere naturale (*connata*), e non naturale (*acquisita*); cioè, v' ha una logica naturale che è naturale, ed una logica naturale che non è naturale!

E il sig. Garelli rimedia forse ad una sì strana antilogia con le sue definizioni? No. Egli prosegue: « La prima (la *logica » naturale-connata*, cioè naturale-naturale) è l'attitudine a ra» gionare; la seconda (la *logica naturale-acquisita*, cioè natu» rale-non naturale) è l'abito di ben ragionare acquistato con » l'esercizio (§ III). » Or bene, *un abito che s' acquista con l'esercizio* d'una facoltà qualsiasi, è egli cosa *naturale?* « Un » abito operativo, c'insegna il sig. Garelli nella pagina se» guente, è la capacità di far che che sia, acquistata con l'e» sercizio e con l'applicazione di regole. » E va ottimamente. Dunque, ripigliamo noi, la *logica acquisita*, appunto perchè è *un abito acquistato con l' esercizio*, cioè *con l' applicazione di regole*, non si ha da natura, non è *naturale*, anzi è l'antitesi del naturale; dunque il dividere la *logica naturale* in *connata* ed *acquisita* equivale precisamente ad ammettere una logica naturale-naturale, ed una logica natúrale-non naturale: una contradizione formale nei termini.

Se il primo membro di questa divisione della logica è assurdo, l'ultimo non è guari più sensato. Esso contiene, come già indicammo, la *filosofia della logica* o *logica filosofica;* e il

sig. Garelli ne porge la seguente definizione: « Ordinare tutti » i produtti della riflessione sotto una sola teorica o scienza » dicesi *filosofare*. Quindi la filosofia è la teorica universale, » di cui sono rami o parti le varie teoriche o scienze; perciò » quando la mente abbia trovato l'addentellato, che congiunge » la scienza logica a questa teorica universale, dicesi giunta » a possedere la *filosofia della logica* o *la logica filosofica* » (§ IV). » Dunque, per sua confessione espressa, la filosofia è un tutto, di cui la logica è una parte; e quindi il titolo di *filosofia della logica* suona come a dire: il tutto della parte, l'albero del ramo, la casa del tetto, la mano del dito, e simili espressioni, tutte veramente *logiche* e *filosofiche* l'una più dell'altra! La denominazione poi di *logica filosofica* è pure viziosa; poichè se la logica come scienza è una parte della filosofia, l'aggiunta di *filosofica* è affatto superflua, ed implica una manifesta tautologia.

Finora noi abbiamo riguardato questi varj *momenti* o *stadj* della logica, quali membri o parti o specie d'una divisione della logica stessa, secondo il gusto particolare dell'Autore. Ma voltata la pagina, ci avvediamo che non è così; poichè eccovi un paragrafo, che s'intitola chiaro e tondo: *Divisione della logica* (§ IX). Che cos'era dunque l'enumerazione precedente? Qui il sig. Garelli c'insegna, che « la parola *divisione* significa enumerazione delle specie o sorte; perciò dividere la logica vuol dire rispondere all'interrogazione: quante sorte di » logiche vi sono? » Benissimo; ma a quest'interrogazione egli avea già risposto in tutta regola con l'enumerazione delle *quattro logiche;* avea risposto, che v'è una *logica naturale*, una *logica artificiale* od *arte logica*, una *logica scienza*, ed una *logica filosofica* o *filosofia della logica*. E ci sembra, che questa risposta soddisfacia all'interrogazione con tutta la proprietà e convenienza desiderabile; nè vediamo, perchè a quell'interrogazione debba quadrare meglio la risposta, che piace al sig. Professore: « La logica è *generale* o *speciale* (§ IX). » La prima *enumerazione* risponde alla domanda, nè più nè meno che la seconda: dunque s'egli chiama *divisione* l'una, dee chiamar

divisione anche l'altra; e per ciò la sua *divisione della logica* pecca contro i canoni più elementari di ogni specie, sorte, stadio, o momento di logica.

Ma usciamo dall'*Introduzione,* saltiamo il *Proemio,* e veniamo al *Capitolo* I, *Della cognizione umana e de' varj suoi modi.* Esso incomincia così: « In logica si adopera indifferentemente » la parola *cognizione* e *conoscenza* a significare quell'interno » lavoro, che ha fatto la nostra mente, talora anche senza vo- » lerlo premeditatamente, su le cose, pe 'l quale, quand'ella » sia in possesso di un linguaggio, può altrui parlare delle » cose stesse. Il contrario si dice dell'ignoranza. Che se volete » assicurarvi, che tale è il valore della parola cognizione anche » presso il vulgo, badate a quel che d'ordinario si fa per sa- » pere se altri ha cognizione di una data cosa: per solito s'in- » terroga; se risponde alla vostra interrogazione, voi dite che » conosce la cosa, di cui l'interrogate; giudicate per contro » che l'ignora, quando avendo l'uso della favella, nulla ri- » sponde (§ XIV). » Avete capito? La cosa è chiara e lampante: secondo la logica del sig. Garelli, *il saper parlare di una cosa è lo stesso che conoscerla, ed il silenzio equivale ad ignoranza.* Vi pare? Ma udite un po' l'avvertenza, ch'egli soggiunge calda calda: « Si noti tuttavia, che il sapere parlare » di una cosa non è lo stesso che conoscerla; nè il silenzio » equivale ad ignoranza: l'uno e l'altro sono semplici indizj, » e nulla più (*ibid.*). » E adesso capite? Anche questo è un linguaggio schietto e netto: il Professore appicca alla sua definizione un *si noti* per negarla e distruggerla punto per punto, parola per parola, con la più formale e palpabile contradizione. Egli dice, che il saper parlare di una cosa *è* e *non è* lo stesso che conoscerla; e dice parimente, che il silenzio *equivale* e *non equivale* all'ignoranza. Eccovi il sì e il no: sceglicte a vostro piacimento. Se v'appigliate al sì, la logica del sig. Garelli vi dà ragione; e se al no, la logica stessa non vi dà torto. In verità, è una pasta di logica cotesta, di cui nessuno al mondo potrà mai lamentarsi.

Qualora poi non vi bastasse una tale spiegazione per via

del sì e del no ad afferrare *il valore della parola cognizione*, il sig. Garelli ne porge ancora una definizione *logica filosofica* nei termini seguenti: « Cognizione suona un cotal possedi- » mento intellettuale della cosa, consentaneo alla natura dello » spirito che la possede (*ibid.*). » Convien dire, che nella *filosofia della logica* le definizioni sien destinate, non a chiarire le idee o le parole, ma ad oscurarle tanto da renderle affatto inintelligibili; e in tal caso il sig. Garelli può andare superbo della sua definizione, che è un vero modello. Essa, all'incontro, è una vera mostruosità per ogni altro sistema di logica, in cui le definizioni debbano servire a spiegar il valore delle idee e il senso delle parole; e quando taluno domandasse al sig. Garelli: che cosa intenda per cognizione? e ne avesse questa risposta peggio che sibillina: Un cotale possedimento intellettuale della cosa, consentaneo alla natura dello spirito che la possede; — costui potrebbe a buon diritto replicare al Professore: scusate, o signore, che lingua è cotesta che voi parlate?

Seguita la *classificazione delle cognizioni umane*, che prende le mosse da quest'avvertenza: « Se noi scomponiamo la co- » gnizione (il che suona farne l'*analisi*), tre elementi in essa » scopriremo: 1° un essere conoscente, che si chiama *sug-* » *getto*, ossia l'*io* che conosce; 2° la cosa conosciuta, che si » chiama *oggetto* della cognizione; 3° infine l'unione del sug- » getto conoscente con la cosa conosciuta: nella quale unione » consiste veramente la cognizione. Ma ad effettuare cotesta » unione egli è necessario un *mezzo* del conoscere, un prin- » cipio eccitatore d'ogni conoscenza, mercè cui la mente per- » venga a possedere la cosa che si conosce (§ XV). » Qui v'è anzi tutto un errore d'abaco; poichè li *elementi*, che l'Autore *scopre* in quest'*analisi* della cognizione, non sono mica *tre*, ma quattro:

1° il *suggetto*,
2° l'*oggetto*;
3° la loro *unione*;
4° il *mezzo* o *principio* dell'unione loro.

Resta dunque fermo, ch'egli in virtù della sua teorica non può chiamare cognizione verun atto o *possedimento intellettuale*, in cui non concorrano tutti e quattro li elementi da lui distinti. Or bene, egli mette mano alla sua *classificazione* in questi termini: « Che se noi concentriamo il nostro sguardo su ciascuno di questi elementi, saremo in grado di stabilire le differenze e i modi, che possono avere le cognizioni. E per procedere con ordine, osserviamo per ora soltanto il primo elemento, il suggetto che conosce, ossia l'*io* (§ XVI). » Adagio un po' con quest' ordine di troppo sospetta natura. Il sig. Garelli è padronissimo di *concentrare il suo sguardo* su l'uno o l'altro degli elementi della cognizione, e d'osservarli a parte a parte, come gli aggrada, a patto però che non li separi giammai, nè dia il nome di cognizione a questo o quell'elemento, preso da sè, e diviso dagli altri. La sua *analisi* ha *scoperto* quattro elementi nella cognizione, e tutti necessarj del pari ed essenziali: dunque ove ne manchi qualcuno, egli non potrà scoprire giammai una cognizione; e quindi non potrà introdurre nella sua *classificazione* un membro, in cui l'analisi non debba trovare tutti e quattro li *elementi della cognizione*. È desso che ci fornisce questo criterio: a noi tocca solo di applicarlo.

II.

Vediamo ora, se il prof. Garelli sia stato consentaneo ai principj della sua logica stessa nella *classificazione delle cognizioni umane*.

Egli ricava la prima divisione dai *modi* con cui *si conosce*, e distingue la cognizione in *naturale o diretta*, ed in *artificiale o riflessa*, secondo che si conosce « o per fatto ed impulso di natura, cioè spontaneamente, senza che io il premeditassi, il volessi; o veramente per propria attività, la quale può essere più o meno alacremente spinta e sostenuta dal mio interno volere (§ XVI). » Indi suddivide la *cogni-*

zione naturale in *congenita* ed *acquisita*, intendendo per *congenita* quella che *è data da natura*, e per *acquisita* quella che *si effettua per impulso di natura* (§ XVII). Questa divisione della *cognizione naturale* è sorella germana di quella della *logica naturale;* ed è egualmente contraddittoria ed assurda. Infatti venendo poscia a spiegare, quali sieno le cognizioni che si ottengono *per impulso di natura*, il sig. Garelli dichiara che sono quelle, le quali s'acquistano *con l'uso del mezzo da natura somministrato* (*ibid*). Ora l'*uso di un mezzo* implica un esercizio della *propria attività*, un concorso dell'*interno volere;* ma la cognizione che si effettua *per propria attività, spinta e sostenuta dall' interno volere*, è il contraposto della *cognizione naturale;* dunque il sig. Garelli, in forza delle sue definizioni medesime, stabilisce per la prima una classificazione, che riesce da capo a questa ridicola antilogia: la cognizione naturale si divide in cognizione naturale (*congenita*), ed in cognizione non naturale (*acquisita*). Un linguaggio così spropositato sarebbe intolerabile in qualsiasi libro; ma in un trattato di logica, che fra le altre cose pretende d'insegnare *le regole della divisione* e *della classificazione*, non è egli scandaloso?

Indi passa a specificare meglio le due specie di *cognizione naturale*. E quanto alla naturale-naturale, soggiunge: « Così è » dato da natura il mezzo del conoscere, il principio della co- » gnizione; e tale cognizione prende il nome di *intuizione, intuito naturale, cognizione intuitiva* (da *intueor*, veder dentro) » (§ XVII). » Ma qui v'ha un'altra contradizione di termini ancor più madornale. Perocchè il sig. Garelli stabiliva solennemente poco prima, che il *mezzo o principio del conoscere* è uno degli elementi della cognizione, anzi, stando rigorosamente alla sua dottrina, è qualche cosa di meno; giacchè egli non lo riguarda nè pure come un elemento distinto, ma semplicemente come una condizione del terzo elemento, che è l'unione del suggetto conoscente con la cosa conosciuta. Dunque il *mezzo o principio del conoscere* non è per sè una cognizione di nessun genere; è soltanto la condizione d'uno dei *tre elementi* della cognizione; onde il vero costrutto di queste definizioni suona

così: — La cognizione consiste propriamente nell'unione del suggetto conoscente con la cosa conosciuta. Ma ad effettuare cotesta unione è necessario un mezzo o principio del conoscere, mercè cui la mente pervenga a possedere la cosa, che si conosce. Ora questo mezzo o principio del conoscere è esso medesimo una cognizione; dunque la cognizione si effettua mediante la cognizione; vale a dire, l'unione tra l'io che conosce e l'oggetto da conoscersi avviene mediante l'unione tra l'io che conosce e l'oggetto da conoscersi.

Saremmo curiosi di sapere a quale fra le tante *sorte di logiche*, enumerate dal prof. Garelli, spetti il merito di aver inventata questa sublime teorica della conoscenza.

E ad apprezzarne meglio tutta la rara sublimità è da sapere, ch'egli stesso paragona la cognizione con la visione, ragguagliando il *suggetto conoscente* all'occhio, la *cosa conosciuta* all'oggetto veduto, e il *mezzo del conoscere* alla luce, *mezzo universale del vedere* (§ XV). Dunque appellar *cognizione* il *mezzo del conoscere* equivale per l'appunto a chiamare visione la luce; e il discorso del sig. Garelli si traduce così: — È dato da natura il mezzo del vedere, il principio della visione, che è la luce; e tale visione prende il nome di ecc. — Ma una logica, che discorre a questo modo, che nuova razza di scienza e d'arte può esser mai?

E non basta ancora. Poniamo, che il *mezzo del conoscere* si possa dire senza tanta assurdità una cognizione: allora il sig. Garelli è in obligo di *scoprire* in esso i suoi *tre elementi*. Ora, quanto al suggetto, non c'è difficultà; perchè è un solo in tutte le cognizioni possibili, è l'io. Ma l'oggetto dov'è? L'Autore non lo dice; anzi da quanto dice si dee conchiudere, che d'oggetto non ve n'è e non ve ne può essere; poichè cotesta cognizione per lui non è altro che il *mezzo o principio del conoscere;* e se vi ricorda, questo principio o mezzo del conoscere veniva da lui distinto dall'oggetto della cognizione, appunto come ei distingue la luce dall'oggetto della visione. Dunque l'*intuizione,* l'*intuito*, la *cognizione intuitiva,* che è uno dei fondamenti di questa logica, è una cosa assurda: è

un'intuizione, intuito, o cognizione, a cui non manca altro che l'oggetto da intuire o da conoscere; sicchè in fine de'conti questa gran *cognizione naturale congenita intuitiva* consiste propriamente nel conoscer nulla. [1]

Nulla, abbiam detto? Così pare ed è certamente in questa pagina; ma che monta? La logica del sig. Garelli, ormai la conosciamo, è capacissima di dire tutto il rovescio nella pagina seguente. Ed infatti, venendo a favellare della *divisione delle cognizioni per rispetto agli oggetti:* « Li oggetti, ei ripiglia, » o sono posseduti dalla mente, come nella cognizione intui- » tiva, o si cavan dalla percezione (§ XXIII, *A*). » Eccovi dunque una *cognizione intuitiva*, che ha *oggetti* suoi proprj. Ora la *cognizione intuitiva* di pocanzi non solo non avea oggetto alcuno, ma escludeva ogni sorte d'oggetto, perchè non era altro che il *mezzo del conoscere.* — Insomma, la cognizione intuitiva ha o non ha oggetto? Se l'ha, è falsa la prima definizione; e se non l'ha, è falsa la seconda. L'abbia dunque o non l'abbia, il sig. Garelli ha sempre torto. E se ad ogni costo vuole darle un oggetto, bisogna bene che incominci dal dire qual è; e allora vedremo, se abbia ragione.

Un'altra novità. In tutte le divisioni e suddivisioni già fatte, egli poneva sempre in ballo quel disgraziato *mezzo del conoscere;* onde parea, che ormai dovesse lasciarlo in pace. Ma tant'è, non ha ancor finito di tribolarlo; ed esce fuori con un'altra divisione *rispetto al mezzo del conoscere*, che vale un tesoro. Avete dunque a sapere ch'essa *è triplice:* e per definirvela più chiaramente il sig. Garelli la battezza in latino: e che latino! Sentite: *In quo, ut speculum; sub quo, ut lumen;*

[1] Vero è, che l'Autore aggiunge: « Questa denominazione si estende pur » anche a significare tutte quelle verità, che sono chiare per sè, e non appena » si enunciano, *mentis assensum rapiunt*, come dicevano li antichi, e che » servono a farne scoprire delle altre. Alle quali Dante dava il nome di *prime* » *notizie:* e sono così ovvie e naturali, che non si sa donde traggano la loro » origine (§ XVII). » Ma qui si parla evidentemente di un significato accessorio o secondario (a cui *si estende pur anche*), e non del primitivo o principale; e si parla di *verità*, di *notizie*, cioè di cognizioni compite, e non del solo *mezzo o principio di conoscere.*

per quod, ut in demonstratione (*ibid. B*). Che ve ne pare di questo indovinello? Non lo decifrate a prima vista? Porgete dunque l'orecchio alla logica del prof. Garelli, che ve lo spiegherà: « Nel primo caso abbiamo la cognizione evidente di » evidenza intuitiva; nel secondo, la cognizione di evidenza » derivata o deduttiva; nel terzo, la concatenazione delle ve» rità tra di loro mediante la dimostrazione, cognizione dimo» strativa (*ibid.*). » La spiegazione però mette in chiaro una cosa sola; ed è una nuova smentita, che questa logica dà a sè stessa. Perocchè dianzi aveva insegnato, che la *cognizione intuitiva* è puramente e semplicemente il *mezzo del conoscere*; e che tirandola anche ed estendendola il più possibile, abbraccia solo alcune verità così *chiare per sè*, ed *ovvie*, e *naturali*, che *non appena si enunciano*, MENTIS ASSENSUM RAPIUNT; vale a dire, che alla cognizione intuitiva non appartengono se non quelle verità, che non ammettono deduzione e dimostrazione alcuna. E quà invece il sig. Garelli stabilisce tre sorte di *cognizione per rispetto al mezzo di conoscere*, cioè di *cognizione intuitiva:*

1° cognizione intuitiva-intuitiva;

2° cognizione intuitiva-deduttiva;

3° cognizione intuitiva-dimostrativa.

E siccome la deduzione e la dimostrazione sono il contraposto dell'intuizione; così questa triplice cognizione intuitiva si risolve in una specie di *cognizione intuitiva-intuitiva*, e in due specie di *cognizione intuitiva-non intuitiva*. Convien dire, che la logica del sig. Garelli abbia un gusto, un genio tutto speciale per le divisioni e le classificazioni; giacchè a quanto mette mano, a tante dà un'impronta così nuova ed originale, che nessuna logica al mondo potrebbe contrastarle il merito dell'invenzione. Ed è una gloria come un'altra; e se questa *filosofia della logica* ci trovasse la sua beva, tal sia di lei.

Ma i guaj della *classificazione delle cognizioni umane* non sono ancora finiti: resta l'ultima divisione, quella *per rispetto all'unione del suggetto con l'oggetto*, che il sig. Garelli distingue in *oggettiva* e *suggettiva:* « La prima è quella, in cui detta

» unione è stabilita da natura primieramente nell' intuizione » congenita, ed in seguito nelle altre verità che da quella » rampollano (*ibid. C*). » I peccati di questa *cognizione oggettiva* sono parecchi e gravi. Peccato primo: essa non costituisce una nuova specie di cognizione, ma è in tutto e per tutto identica con la *cognizione naturale intuitiva*, di cui abbiamo già dato ragguaglio. Peccato secondo: s'attribuisce ad essa nuovamente un oggetto, senza dire quale sia; e però egli rimane sempre un enigma, che in un trattato di logica è una mostruosità.

E l'elenco dei peccati di questa povera *cognizione oggettiva* non va chiuso ancora. Perocchè il sig. Garelli proseguendo a definirla aggiunge: « L'efficacia od attività è tutta proveniente » dall' oggetto stesso; ed il suggetto si unisce all'oggetto rice- » vendone l' azione (*ibid.*). » Peccato terzo: egli regala a quel suo oggetto incognito *efficacia*, *attività*, *azione*; doti, che convengono solo ad un ente reale, ad un individuo sussistente, a ciò che nella scuola del sig. Garelli si denomina una sustanza: e vuol dire, che in virtù di questa miracolosa cognizione la mente dell' uomo, per sua natura e fin dalla nascita, è unita ad un altro ente, individuo, o sustanza, che non è lui. Peccato quarto: e per corona dell' opera, cotesta perla di cognizione è tutto il rovescio della cognizione, quale il prof. Garelli ce l'ha definita. Per lui, cognizione dovea sonare « un cotale possedimento intellettuale della cosa, consentaneo » alla natura dello spirito che la possede. » È dunque il suggetto (lo *spirito*) che possede l'oggetto (la *cosa*), ed è l'oggetto che riceve l'azione del suggetto. Nella cognizione oggettiva, all'incontro « il suggetto si unisce all'oggetto riceven- » done l'azione: » è dunque il suggetto che riceve l'azione dell'oggetto, ed è l'oggetto che possede il suggetto. Ciò che nella prima definizione era attivo, nella seconda diventa passivo; e il passivo della prima diventa l'attivo della seconda. È uno scambio di parti in tutto il rigore possibile. Dunque o la cognizione oggettiva non è una cognizione, o la cognizione non è ciò che avea detto la logica del sig. Garelli.

Nè credasi ch'egli tratti guari meglio la *cognizione suggettiva*. Essa, per suo avviso, « ci dà un'unione operata dall'attività propria del suggetto, ed ha per carattere distintivo la » *persuasione*, ossia un particolare stato dell'animo, per cui » l'animo si unisce all'oggetto in un modo più intimo e più » stretto. La cognizione suggettiva non aggiunge nulla alla co» gnizione oggettiva, ma aggiunge qualche cosa al suggetto; » gli aggiunge la persuasione di quella (*ibid.*). » Ma primieramente, il concorso dell'*attività propria del suggetto* per unirsi con l'oggetto è un elemento della cognizione in genere: non può dunque assegnarsi qual carattere particolare d'una specie qualsiasi di cognizione. In secondo luogo, cotesta definizione della cognizion suggettiva si confunde con quella della *cognizione artificiale o riflessa*, che il sig. Garelli riponeva appunto nel *modo di conoscere per attività propria*. Inoltre, se *la cognizione suggettiva non aggiunge nulla alla cognizione oggettiva*, come mai può *aggiungere qualche cosa al suggetto?* Sapiamo già, che il suggetto è il primo elemento di ogni cognizione: dunque non aggiunger nulla alla cognizione oggettiva significa anzi tutto non aggiunger nulla nè al suggetto, nè all'oggetto, nè alla loro unione; e quindi la proposizione del sig. Garelli esprime questa bella sentenza: la cognizione suggettiva *non aggiunge nulla, ma aggiunge qualche cosa*. Da ultimo, il significato, in cui egli prende la distinzione fra la cognizione oggettiva e suggettiva, è un grave abuso di parola. Per lui, tutta la differenza loro consiste nel vario modo, con cui l'animo si unisce alla cosa; laddove nel linguaggio commune della filosofia moderna, il divario tra la cognizione oggettiva e suggettiva si fonda tutto nella condizione stessa della cosa, che si conosce: l'oggettiva è la reale, la suggettiva è l'ideale; cioè a dire, che l'oggetto dell'una esiste non solo nel mondo delle idee come pensiero, ma anche nel mondo degli esseri come sussistenza; laddove l'oggetto dell'altra non è un ente della natura, ma un concetto della mente, e non ha esistenza che in noi e con noi. Laonde tutta intiera la *classificazione delle cognizioni umane* di questa logica, dalla prima divisione fino

all'ultima, è un gruppo tale di spropositi e di contradizioni, che non sapiamo veramente qual costrutto possano raccapezzarne i giovinetti, mentre si vede troppo chiaro che l'Autore stesso non intende bene quel che si dica.

Nè fa prova di maggior perizia e maestria nel capitolo seguente, ove piglia ad esporre la *natura delle idee e le loro specie.* Egli ritorna al *paragone del vedere con l'intendere* per *dichiarare meglio* che cosa sia l'idea. « Infatti, egli dice, in » virtù di che noi vediamo materialmente le cose? In virtù » della luce, mezzo universale del vedere. Quale parte vediamo » noi delle cose? Quella che è illuminata o rischiarata dalla » luce; talchè se i corpi sono fuori della luce, non si possono » vedere; e quelli che in parte ricevono la luce, in parte » eziandio si vedranno. A pari, quale sarà il mezzo dell'in- » tendere o del conoscere? L'idea. Qual parte conosceremo noi » delle cose? Quel tanto che riceve luce dall'idea, ossia che » ha alcuna cosa di commune con l'idea. Infatti, come osserva » Malebranche, niuno dirà, che noi conosciamo le cose esterne » per loro stesse, e che lo spirito se ne va a passeggio pe'l » mondo, onde acquistare le conoscenze de' moltiplici oggetti » ivi contenuti; ma piuttosto conosce le cose per l'intermezzo » dell'oggetto, che è perpetuamente ed immediatamente unito » allo spirito nostro; il quale oggetto immediato dello spirito » riceve propriamente il nome d'idea. Quindi idea è qui si- » nonimo d'*intuito* o di cognizione intuitiva (§ XXV). » La franchezza, per non dire l'ingenuità, con cui il sig. Garelli getta là questa dottrina, tiene veramente dell'incredibile; poichè, non diremo ad un professore di filosofia, ma nè anche ad uno scolaretto la si potrebbe condonare. E come mai non ha egli sentita l'assurdità del suo paragone? Nel fenomeno della visione la luce non si distingue dall'oggetto; perocchè l'oggetto della visione non è propriamente altro che l'estensione e la forma colorata. Ora chi non sa che il colore, ossia la luce ha estensione e forma sua propria, le quali possono variare, senza che variino punto la forma e l'estensione materiale o tangibile dei corpi? Chi non conosce i fenomeni della

riflessione e della rifrazione, di cui la fisica ha determinate matematicamente le leggi? La prima parte del paragone adunque, che fa della luce un semplice *mezzo* del vedere, e la separa dall'oggetto della visione, è falsa. [1]

E falsa del pari è la seconda parte. Il mezzo del conoscere non è altro che il rapporto del suggetto con l'oggetto: quel rapporto stesso, che il sig. Garelli chiamava *unione* dell'io conoscente con la cosa conosciuta; rapporto diretto e immediato, che non ha bisogno di alcun *mezzo* per istabilirsi, ma si stabilisce da sè in virtù della semplice communicazione fra il suggetto e l'oggetto; onde se trattasi di oggetti ideali, è ideale anche la communicazione; e se d'oggetti sensibili, anche la communicazione è sensibile. Come osa poi il prof. Garelli asserire, quasi fosse un assioma, che *niuno dirà che noi conosciamo le cose esterne per loro stesse?* Ben si potrebbe affermare con miglior diritto, che niuno oggimai dirà che noi conosciamo nel modo sognato da Malebranche; giacchè la sua teorica della *visione ideale* non è più professata che da qualche ontologo davvero visionario; laddove il sistema della percezione diretta e immediata è passato nell'insegnamento commune delle scuole moderne. E ridicolo è l'argumento, che il sig. Garelli adduce per impugnarlo, quasi che a percepire direttamente le cose fosse mestieri, che *lo spirito se ne andasse a passeggio pe 'l mondo.* Può egli forse con la sua *idea* acquistare la cognizione degli oggetti esterni e lontani, senza venire in communicazione con essi per via dei sensi? E quando li percepisce co' sensi, è forse la sua *idea* che *se ne va a passeggio pe 'l mondo?*

Anche questa teoria lo mette al solito in contradizione con sè stesso. Egli avea divisa la *cognizione naturale* in *congenita* od *acquisita*. La prima è l'*intuizione*, l'*intuito*, la *cognizione intuitiva*. E la seconda..... indovinate che cos'è? È « la *perce-*

[1] Non possiamo scendere a' particolari; ma chi ne desiderasse, potrà leggere il *Traité des facultés de l'âme* di Adolfo Garnier, *tom.* II, *liv.* VI, *sect.* I, dove questa dottrina è esposta e dimostrata in guisa da non lasciar luogo a verun dubio.

» *zione* delle cose reali, chiamata *cognizione diretta* delle cose, » la quale si limita ad affermare esistenti le cose, che colpi» scono i nostri sensi (§ XVII). » Quando adunque il sig. Garelli sentenziava, che *niuno dirà* le cose esterne conoscersi da noi per loro stesse, dovea fare almanco una eccezione a favore di sè stesso, il quale poco innanzi aveva ammessa una *cognizione diretta* delle cose sensibili, cioè avea detto che *noi conosciamo le cose esterne per loro stesse.*

Oltre di che, se l'*idea è sinonimo d'intuito o di cognizione intuitiva;* e se *lo spirito conosce* tutte le cose, anche *esterne, per l'intermezzo dell'idea;* ne segue necessariamente che qualunque cognizione è *intuitiva*, e che però la divisione della conoscenza, proposta dal sig. Garelli medesimo, in *intuizione* e *percezione*, è assurda, come è assurda l'opposizione ch'egli mantiene pure fra le *cose intuite* e le *cose percepite.*

III.

Quella bizzarra teorica delle idee va tanto a sangue al signor Garelli, che non pago d'averla esposta, vuole eziandio provarla: « A comprendere come non conosciamo li oggetti » esterni per loro stessi, si rifletta a due cose: 1.° Che lo » spirito non procede mai ne' lavori del conoscere se non da » qualche cosa di noto, cioè da un'idea più o meno determi» nata della cosa stessa (§ XXV). » E vuol dire, che noi abbiamo un'idea dello cose, mentre le ignoriamo ancora; ossia, che noi conosciamo le cose prima di conoscerle! Perocchè l'idea è una specie di cognizione; elemento essenziale di qualsiasi cognizione è l'oggetto o la cosa da conoscere; dunque è impossibile un'idea o cognizione qualunque d'un oggetto, prima ch'esso siasi affacciato alla mente; dunque il dire, che lo spirito per acquistare la cognizione degli oggetti esterni dee averne un'idea, equivale rigorosamente a dire, che lo spirito non può venire in cognizione degli oggetti esterni, se prima non ne ha cognizione. Ed è un Professore di logica che ragiona così!

Più strano ancora è l'esempio, con cui egli cerca d'illustrare la sua prova: « Suppongasi, ad esempio, che ad un fanciullo » si dica: cercami su questo globo terraqueo l'Italia; ella è » una penisola, che ha la forma d'uno stivale. Egli è evi» dente, che a nulla gioverebbero le mie parole, ed inutile » sarebbe ogni ricerca, ove egli non sapesse che cosa è peni» sola, e non sapesse quale è la forma dello stivale. Date » queste condizioni, egli potrà trovare l'Italia; e non appena » l'occhio si sarà imbattuto in essa, ei dirà: eccola, questa è » l'Italia; vedete, è una penisola con la forma che m'indica» ste (*ibid.*). » Qui il sig. Garelli ci esce affatto dal seminato. Che il fanciullo non possa discernere tra molte e varie figure quella dello stivale, ove non sapia qual sia la sua forma, la è una trivialità poco degna veramente d'una *filosofia della logica*. Ma la questione, tradutta così, è falsata di pianta; poichè la difficultà del come il fanciullo acquisti la prima cognizione o idea dello stivale, è al tutto sfugita o saltata. Ciò che il sig. Garelli dee provare, si è, che il fanciullo abbia un'idea dello stivale prima di conoscerlo; ossia, che non possa acquistare la cognizione dello stivale, se avanti di percepirlo co' sensi non ne abbia un'idea. E noi sfidiamo tutte le *sorte di logiche* possibili a venir a capo della dimostrazione d'una tesi così sgangherata.

Alla quale nondimeno contrasta la palma dell'assurdità il secondo argumento, che l'Autore porta a rincalzo dell'altro: « 2.° Si osservi ancora, che il numero delle idee è incompa» rabilmente più grande sopra quello degli oggetti; anzi il » mondo delle idee non ha confini: dunque quello non può » generare questo (*ibid*). » Ecco un imbroglio curioso. Il senso grammaticale del conseguente sarebbe: dunque *il numero delle idee* (primo membro dell'antecedente, a cui però va riferito il *quello*) *non può generare il numero degli oggetti* (secondo membro, a cui dee rispondere il *questo*). Ma allora la proposizione dice una sciocchezza, e non ha verun nesso con l'intendimento dell'Autore. Il quale invece sembra di voler dire, che *li oggetti non possono generare le idee*, perchè il numero

delle idee è assai maggiore di quello degli oggetti. Ma nè anche questa interpretazione benigna può salvare il suo ragionamento dall'assurdità. Perocchè è falso in termini sì generali il suo conseguente, che repugna a tutti li ordini della generazione. Oh! crede forse il sig. Garelli, che il numero dei semi debba esser maggiore di quello dei frutti? il numero delle galline maggiore di quello delle uova? il numero dei padri maggiore di quello dei figli? — È falso del pari il suo antecedente. Quì si disputa della cognizione o delle idee degli oggetti esterni: dunque per uno spirito, che conoscesse tutti e singoli li esseri dell'universo, il numero delle idee sarebbe esattamente eguale a quello degli oggetti; per l'uomo poi, che ne conosce appena una parte infinitesima, il numero degli oggetti non può non essere *incomparabilmente più grande sopra* quello delle idee. Laonde, da qualunque lato si volga, tutta questa dottrina fa a pugni con la *filosofia logica*, con la *logica scienza*, con l'*arte logica*, con la *logica naturale*, e con tutte quante le *sorte di logiche* imaginate e imaginabili.

Ma il corollario, ch'egli tira da questi due argumenti, ci mostra in lui un Professore non meno valente nella storia della filosofia che nella filosofia della logica. Perocchè egli prosegue a sentenziare in tono magistrale: « Se a ciò fossesi » posto mente, non si sarebbe ripetuto per tanto tempo e con » tanta asseveranza: *nihil est in intellectu quod prius non fue-* » *rit in sensu*. E veramente la mi è sempre parsa strana cosa, » che il diritto, la giustizia, il dovere, l'eroismo, la verità, e » simili altre sublimissime e communissime idee siansi credute » da tanti un prodotto de' sensi (*ibid.*). » Questo è *veramente* un filosofare troppo alla carlona. Le maraviglie, ch'egli fa della sentenza così divulgata in prima fra li scolastici e poscia fra li sensisti, indicano abbastanza che per lui è una scempiaggine, indegna di gente che non abbia perduto il cervello, e goda ancora del senso commune. E vedete come la traduce: vuol dire, secondo lui, che diritto, giustizia, dovere, verità, ecc. sono *un prodotto de' sensi,* cioè una specie di suoni, colori, odori, o sapori; ovvero una cotal secrezione, digestione,

chilificazione, o generazione; insomma una formula del più grossolano e stupido materialismo, che sia mai potuto cadere nella fantasia umana Ora il sig. Garelli, che è certamente una pia e fedele pecorella del gregge catolico apostolico romano, dovea usare un poco più di rispetto, non diremo ai sensisti, avversarj suoi naturali, e generalmente non molto scrupolosi in fatto di ortodossia, bensì agli scolastici, suoi maggiori e maestri, i quali, se non come filosofi spiritualisti, almeno come teologi ortodossi non potevano sicuramente fondare la loro dottrina su di un principio, che a chi abbia solo qualche nozione del catechismo dee dare il caporiccio, e parere l'abominazione delle abominazioni.

Ed è tanto più *strana cosa*, che il prof. Garelli pigli il loro detto in un significato così balordo, in quanto che egli mostra pure d'aver letto qualche scolastico; e fra li altri cita più volte e con lode il Facciolati; ed in una notà al § CVII toglie dalle sue *Institutiones logicæ peripateticæ* la definizione della *scienza*. Or bene, poche pagine appresso il Facciolati medesimo spiega in qual modo li scolastici ammettessero, che la *scienza* è un *prodotto dei sensi* [1]; e poche altre pagine innanzi avea pure chiarito in qual senso i peripatetici tenessero, che la cognizione medesima dei principj si acquista per via dei sensi, commentando in termini assai chiari e netti

[1] « Scientia unde oritur tamquam a capite? »

« *R* — Si quis scientiae originem altius quaerat, inveniet eam a sensibus esse, idest a rerum singularium inductione atque experientia. Nam primo quidem, ex gr. oculis lustramus hunc et illum colorem in singulis corporibus; deinde vero per quamdam inductionem colligimus, quid sit color in universum; postremo per universalem hanc cognitionem demonstrationes conficimus ad coloris naturam et rationem aperiendam. Hinc Aristoteles scribit, eum, qui caret sensu, carere scientia. Nam si quis oculis careat, numquam coloris scientiam acquiret. Tota Aristotelis doctrina hoc sorite concludi potest: si sensus deficit, deficit inductio; si deficit inductio, deficit universale; si deficit universale, deficit scientia; ergo si sensus deficit, deficit scientia. »

Ed in una *nota* aggiunge: « Idem docet homo platonicus, Clemens Alexandrinus, *lib.* VIII *Strom.*: *Per sensum ex singularibus colligitur universale: inductionis enim principium est sensus, finis universale.* » — INSTITUTIONE, LOGICAE PERIPATETICAE, *part.* III, *cap.* XIX.

quel pronunziato, che pare una sì *strana cosa* al sig. Garelli [1]. Qui davvero è *strana* una *cosa* sola, cioè che un Professore di logica vituperi una dottrina, che non sa o non vuole capire, e la travisi con una interpretazione, che ha tutto l'aspetto d'una puerile o maligna caricatura.

Alla quale pone degnamente il suggello questa magnifica

[1] « Quomodo principia cognoscuntur? »

« *R.* — Principia neque innata dici debent, ut putant Platonici; nam si innata essent, infantes quoque ea tenerent: neque ratiocinando acquisita; nam cognitio, quae hoc modo comparatur, ex anticipata notitia fit; nihil autem est ante principia notum. Inductione igitur quadam et experientia rerum singularum formatur intelligentia principiorum. Nam sensus singularia percipit, et memoriae committit; deinde ratio ea componit et comparat; unde oritur universale illud, quod axioma et commune cognoscendi principium dicitur. »

« Quomodo a sensu, qui belluis communis est, talia ducis? »

« *R.* — Tres sunt animalium gradus. Primus est eorum, quae sensum habent, non memoriam; idest, quae praesentia sentiunt, sed praeterita non tenent, cujusmodi sunt insecta. Secundus est eorum, quae non praesentia modo sentiunt, sed et praeterita recordantur, ut bruta reliqua. Tertius est eorum, quae praeter sensum rerum praesentium et memoriam praeteritarum, habent nobiliorem quamdam facultatem, idest rationem, quae res perceptas comparans et expendens, inde principia universalia deducit. »

« Nonne saltem notiones quaedam sunt innatae? »

« *R.* — Plato, et qui Platonis philosophiam hac aetate instaurarunt, ideas quasdam mentibus nostris consignatas existimant, quae sint veluti rudimenta omnis cognitionis ac scientiae. Nos ratum habemus aristotelicum illud: *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*; ac proinde notiones omnes, cujuscumque sint generis, per sensum et experientiam acquiri dicimus. Cum enim natura dederit nobis facultates ac vires ad quamlibet notionem comparandam, aegre admodum intelligi potest, quomodo notiones ipsas in animis nostris insculpserit: quasi vero, datis oculis ad colores videndos, aliquas insuper colorum formas indiderit. Ex hoc ipso colligimus, cognitionis principia et axiomata non esse in nobis a natura informata. Nam ubi non sunt notiones, ne ipsa quidem possunt esse principia, quae ex iis constant; quemadmodum non potest esse exercitus, ubi non sunt milites. » — *Ibid.*, *cap* V.

Noi siamo lontani dall'approvare tutta questa dottrina del Facciolati, e lasciamo volontieri al sig. Garelli piena ed intera facultà di impugnarla, se non gli garba; ma quel che non possiamo tolerare, si è, ch'ei la sfiguri sì grossamente da volgerla in derisione; ed affibii una sua balordaggine a centinaja di filosofi, i quali sapeano per fermo assai meglio di lui, e prima di lui, che il diritto e la giustizia, il dovere e la verità sono cose, che non si odono con li orecchi, nè si vedono con li occhi, nè si odorano con le narici, nè si gustano con la lingua, nè si palpano con le mani.

conclusione: « Dunque ritengasi, che lungi dal nascere le idee » dagli oggetti, sono presupposte e necessarie per la cognizione di questi. Dunque le idee sono i mezzi per conoscere » (*ibid.*). » Torna pertanto il sig. Garelli ad insegnare su 'l serio, che prima di conoscere un oggetto qualunque siasi, un uomo, un animale, una pianta, un fiore (giacchè egli non fa eccezione di sorta), bisogna averne in mente l'idea! E siccome aver l'idea d'una cosa e conoscerla è tutt'uno; così egli vien a ridire, che non si può acquistare la cognizione d'un oggetto, se prima non si abbia la cognizione dell'oggetto stesso!... Fra i circoli viziosi, in cui s'è mai aggirato e smarrito il povero cervello di tanti visionarj, che si credevano filosofi, ne conoscete voi nessuno, che possa gareggiare d'enormità con questo bel trovato della logica filosofica del prof. Garelli?

Passiamo ai *caratteri dell'idea.* Egli ne assegna due: l'*universalità* e l'*oggettività;* ed ecco come se l'intende: « Dicendo » *universalità* non vogliamo intendere, che tutte le menti la » posseggano, o che contenga tutte le cose; ma piuttosto, che » l'idea è mezzo a conoscere tutte le cose della medesima » specie: pogniamo ad esempio l'idea del triangolo; essa può » rappresentare tutti i triangoli, che non pure sono, ma che » potrebbero essere (§ XXVI). » Dunque, stando a cotesto principio, tutte le idee sono universali, tutte rappresentano una *specie* di cose, e nessuna può rappresentare un individuo. Or bene, questa logica medesima, che decreta l'universalità di tutte quante le idee, riconosce poco dopo *idee concrete*, quelle cioè che sono *rivestite di tutte le determinazioni anche accidentali* (§ XXX), e quindi rappresentano un oggetto solo, un individuo, e non mica una specie; vale a dire, che non sono punto universali.

Poi, parlando della *comprensione delle idee*, che è *la collezione delle note o determinazioni che compongono l'idea*, ammette « il *proprio*, che è ciò, che è necessario a determinare » l'individuo, e che non è nella specie; e l'*accidente*, che è » quanto nell'individuo si trova, e non nella specie, benchè

» non necessario a determinarlo (§ XXXI). » Dunque riconosce per la seconda volta idee, che rappresentano l'individuo, e non la specie; ossia, che non hanno e non possono avere il *carattere di universalità.*

Indi, ragionando del *termine*, che è *un vocabolo esprimente un'idea*, ammette il *nome proprio*, cioè « quello, che si ap- » plica a dinotare la sustanza individuale d'una cosa, — quello, » che non segna l'individuo mediante alcuna qualità, ma a » dirittura nomina espressamente l'individuo stesso, e per dir » così, la sua individualità. Ora l'individualità d'un oggetto » non è mai communicabile ad un altro oggetto; perocchè » con la parola individuo si esprime appunto ciò, che un ente » ha di così proprio ed esclusivo, che lo fa essere quello che » è, e nessun'altra cosa. Quindi il nome proprio non può con- » venire che ad un oggetto solo (§ XXXV). » Riconosce dunque per la terza volta idee individuali, cioè *non communicabili ad altro oggetto*, cioè prive d'ogni carattere d'universalità.

E per finirla, discorrendo delle *proposizioni*, ammette le *singolari*, ossia *quelle che hanno un subjetto singolare* (§ XLVIII). Ma il *subjetto* è un' *idea* (§ XXXVIII); dunque riconosce per la quarta volta idee *singolari*, individuali, che consistono precisamente nel contraposto dell'*universalità*. — Laonde, quando il sig. Garelli stabiliva in termini generali ed assoluti, che *nota distintiva o carattere dell'idea è l'universalità*, diceva uno sproposito, ch'egli per il primo era costretto bentosto e replicatamente ad emendare.

E non crediate che l'altro carattere, l'*oggettività*, sia da lui messo più in sodo, e mantenuto con un po' più di rigore: « Per *oggettività*, ci ripiglia, intendiamo l'assoluta indipen- » denza delle idee dallo spirito, dal suggetto conoscente; cioè, » lo spirito riceve le idee come il suo oggetto immediato, non » ha virtù di modificarle, e gli è per questo che rimangono » identiche e inalterabili nella mente di tutti (§ XXVI). » Or bene, giriamo la pagina; ed ecco *idee fittizie*, le quali « han » per oggetto un composto di parti tolte ad oggetti differenti: » tale è il mostro descritto da Orazio nel cominciamento del-

» l'Arte poetica, il Cerbero di Dante, li uomini microscopici » veduti nel suo viaggio imaginario da quel gajo uomo di » Guliver (§ XXIX). » Ma chi toglie le varie *parti ad oggetti differenti* per comporne un oggetto fittizio, è bene *lo spirito, il suggetto conoscente;* dunque lo spirito *ha virtù di modificare* quelle idee; è desso che le fa, e non le *riceve.*

Poi vengono « le *idee astratte sustanziali,* quando si ritiene » la sustanza, e si lasciano li accidenti; e le *idee astratte accidentali,* quando si prescinde dalla sustanza, e la mente » considera i soli accidenti (§ XXX). » Ora tutte queste idee si formano per via di *astrazioni;* l'astrazione è un'*operazione* dello *spirito,* del *suggetto conoscente;* dunque esse dipendono assolutamente dallo spirito, cioè non hanno punto il carattere d'*oggettività.*

Succedono ancora le *idee complesse*, che consistono nel « riunire più idee a formarne una sola. Le complesse possono » essere di due maniere: o *collettive* o *fittizie.* Si dicono col- » lettive, quando rappresentano una collezione di cose omo- » genee, ridutte arbitrariamente ad unità dalla nostra mente. » Le idee fittizie, dette anche *unità morali,* sono le idee, che » crea l'imaginazione dei poeti e dei pittori, a fine di rap- » presentare sensibilmente i concetti (*ibid.*). » Quì la smentita, che la logica del sig. Garelli regala a sè medesima, è così patente e lampante, che superfluo tornerebbe ogni commento. Ponete da un lato *idee* formate *arbitrariamente dalla nostra mente, idee create dalla* nostra *imaginazione;* e dall'altro *assoluta indipendenza delle idee dallo spirito*, il quale *non ha virtù di modificarle,* sicchè *rimangono identiche e inalterabili nelle menti di tutti;* e poi dite, se possa darsi al mondo cosa più smemorata, più disennata di questa logica-arte-scienza-filosofia.

A compiere il ragguaglio del *libro primo* di questa originale *Teorica della scienza,* convien ancora notare, che il prof. Garelli quanto è esatto nelle sue definizioni, tanto è discreto nelle sue divisioni. Per tacere delle *idee* e de' *giudizj*, che a forza di suddivisioni porta a chi sa quante dozzine di specie.

basterà a solazzo de' lettori di accennar soltanto le specie delle proposizioni, che egli ha il coraggio di enumerare.

Proposizione *ontologicamente considerata*, e *considerata eterologicamente* — *ellittica* — *affermante* e *negante* — *universale, parziale*, e *singolare* — *fissa* e *vaga* — *incomplessa* e *complessa* — *semplice* e *composta* — *composta apertamente* od *esplicitamente*, ed *implicitamente o velatamente* — *copulativa, disgiuntiva*, e *discretiva* — *esclusiva, eccettuativa*, e *comparativa* — *esponibile* — *coordinata* e *subordinata* — *incidente, esplicativa*, o *esornativa*, e *determinativa, indicativa*, o *restrittiva* — *condizionale o ipotetica*, e *causale*; — *principale o conseguente*, e *complementare, subordinata*, o *antecedente* — *relativa* e *discretiva* — *opposte* ed *equipollenti* — *contraditorie* o *contrarie* — *subcontrarie* e *subalterne* — *converse o reciproche* — *contraposte* — *perfette e imperfette* — *ambigue* e *amfibologiche* — *vaghe o indeterminate* — di *forma propria o impropria*, ecc. Non dimenticate che il libro del sig. Garelli è un trattato elementare, destinato particolarmente ad ammaestrare i giovanetti nelle prime nozioni di *filosofia della logica*; e figuratevi che effetto debba produrre nelle loro povere menti questo caos senza fine nè fondo! Sarà un miracolo, se non vi smarriscono quel po' di buon senso o di senso commune, di cui li abbia forniti la madre natura. Tanto più, che le definizioni lungi dal rimediare a tanta confusione, pajono generalmente fatte a bello studio per aumentarla, siccome quelle che in luogo di determinare il valore logico delle proposizioni, ne accennano per lo più solamente qualche proprietà affatto grammaticale. Così le proposizioni « *copulative* sono quelle, » che si uniscono con le particelle *e, nè*, e simili; — le *dis*» *giuntive*, quelle che uniscono proposizioni semplici con le » particelle *o*, *ovvero*; le *discretive*, quando si esclude una » proposizione per sustituirne un'altra mercè le congiunzioni » di sustituzione *ma, tuttavia*, ecc.; — le *esclusive*, che attri» buiscono il predicato a quel solo subjetto escludendo ogni » altro con la parola *solamente*, e simili (§ XLIX); — le *cau*» *sali*, quelle che congiungono all'effetto la causa con la par-

» ticella congiuntiva *perchè*, e simili; — le *discretive*, quelle in
» cui si fanno giudizj differenti separandoli con le particelle
» *ma*, *tuttavia*, e simili, espresse o sottintese, ecc. (§ LI). »

Vedete, se questa logica non ha fatto il suo possibile per elevare l'imbroglio alla sua ultima potenza! Eccovi che alle proposizioni *discretive* fa rappresentare due parti in comedia, e l'una tutta diversa dall'altra. Prima le mette sotto la *classificazione della proposizione autologicamente considerata*; e poi le ripone sotto la *classificazione della proposizione considerata eterologicamente*. E nel caso *autologico*, la proposizione *discretiva* è *quando si esclude una proposizione per sustituirne un'altra;* nel caso *eterologico* all'incontro, la proposizione *discretiva* è *quella, in cui si fanno giudizj differenti separandoli.* Sicchè, l'una delle due: o il titolo di *proposizioni discretive* ha un senso nel § XLIX, ed un altro diverso nel § LI; ovvero *esclusione* è un sinonimo di *differenza*, e *sustituzione* un equivalente di *separazione*. E sia l'uno o l'altro membro, che il signor Garelli preferisca d'ammettere, egli fa prova sempre di una logica tanto perita di grammatica, quanto di filosofia: è tutto dire!

Ancor un esempio della confusione incredibile, che regna nei principj fondamentali di cotesta *Teorica della scienza*, e della leggerezza inescusabile, con cui abborraccia quasi tutte le sue definizioni. Nel § XXXVII stabilisce, che « il giudizio
» è quell'operazione della mente, in cui si afferma un'idea
» convenire ad un'altra, ovvero non convenire. » E nel § LVIII insegna, che « il raziocinio è quell'operazione della mente,
» per cui essa arriva a scoprire la relazione di connessione,
» che passa fra due o più idee. » Ora *convenienza di due idee* e *relazione di connessione fra due idee*, sono concetti sustanzialmente identici; onde tutta la differenza, che rimane per distinguere il giudizio del raziocinio, si è, che quello *afferma* la relazione di due idee, e questo invece *arriva a scoprirla.* E sarebbe anche questa una teorica stupenda davvero, la quale metterebbe in piena rivoluzione tutto l'impero della logica; perocchè verrebbe a significare, che siccome prima di

poter *affermare* una relazione tra le idee bisogna *arrivare a scoprirla;* così il raziocinio, operazione che *arriva a scoprire* quella tal relazione, precede naturalmente ed essenzialmente il giudizio, operazione che ha da *affermarla;* vale a dire, non è più il giudizio un elemento del raziocinio, ma all'incontro è il raziocinio un preliminare del giudizio!

IV.

Non è nostro intendimento di proseguire capo per capo ad esaminar la logica del sig. Garelli: il che richiederebbe un libro di maggior mole del suo, e riuscirebbe di ben poco diletto o profitto a' nostri lettori. I quali tuttavia ci consentiranno di saggiare ancor due punti di questa nuova *Teorica della scienza;* l'uno de' quali ha un'importanza capitale per sè stesso, e l'altro un'importanza particolare per noi. Il primo concerne il *criterio della verità;* e il secondo, lo *scetticismo.* Incominciamo da questo, per seguire l'ordine stesso dell'Autore.

« *Scettico,* egli dice, stando all'etimologia della parola, suona » *guardingo, circospetto;* quindi lo scetticismo, piuttosto che » un sistema od una dottrina particolare, è la negazione d'ogni » sistema; è un abito vizioso, che contraggono le menti in» temperanti nello speculare e incontentabili nel riflettere, di » dubitare di tutto. Da cotesto vizio va esente la mente vul» gare, la quale invece per manco di riflessione si lascia an» dare in errori, da cui è facile al filosofo lo stare lontano. » Perciò a buon diritto lo scetticismo si ha come l'opposto » della scienza, in quella guisa che l'ignoranza si oppone alla » cognizione (§ CXXVII). » Ecco un *quindi* ed un *perciò* molto a proposito! Finora tutte le logiche del mondo solevano insegnare, che la prima condizione d'ogni buon metodo si è di andare *guardingo* e *circospetto* per discernere il vero dal falso, e non iscambiare l'uno con l'altro. Ma era riserbata alla logica del prof. Garelli la salutare scoperta, che l'essere *guardingo* e *circospetto* è un *abito vizioso*, è *l'opposto della scienza;*

vale a dire, che per acquistare la scienza non dobbiamo procedere nè *guardinghi*, nè *circospetti*; ossia, che la prima legge del metodo scientifico, a uso del sig. Garelli, è di procedere ad occhi chiusi, a vanvera, alla scapestrata, di non badare a quel che si dice o che si fa, insomma di abituarsi a ragionare senza cautela, nè circospezione, che è quanto dire, a navigar senza bussola, nè timone, nè scandaglio di sorta. Ora si capisce e si spiega benissimo, come e perchè la sua logica sia così riboccante di errori e di assurdità. Ei la scrisse naturalmente co'l metodo stesso che raccommanda agli altri; e *quindi* il primo canone, che si prefisse ben bene di osservare, si fu di non esser punto *guardingo*, nè *circospetto* ne' suoi ragionamenti; e *perciò* egli dovette porre tanta attenzione nel costruire la sua *teorica della scienza*, quanta ne sogliono recare i fanciulli ne' loro giochi e li oziosi ne' loro passatempi.

E per fornircene una prova di più in questo capitolo stesso, vedete accortezza! egli fa nascere due volte lo scetticismo, senza però farlo morire, a un intervallo di oltre venti secoli tra una nascita e l'altra. Perocchè dice a pag. 126: « Lo scetticismo » è nato in Grecia tre secoli prima dell'êra vulgare nella scuola » di Pirrone; » ed a pag. 127 dice all'incontro: « La storia » ci fa vedere, come dal sensismo di Locke sia nato in In» ghilterra l'idealismo, ed in Francia il materialismo, indi il » panteismo in Germania, ed infine lo scetticismo. » Questo è veramente un predicare con l'esempio; giacchè un professore, che voglia svezzare i suoi alunni dall'*abito vizioso* di essere *guardinghi* e *circospetti*, ed informarli all'*abito virtuoso* di contentarsi di tutto e non dubitare di nulla, non potrebbe inventare un metodo più spedito ed efficace che quello d'insegnar loro nello stesso tempo, che lo scetticismo *è nato tre secoli prima dell'êra vulgare*, e che *è nato uno o due secoli dopo Locke.*

Indi passa a distinguere lo scetticismo: « rispetto all'esten» sione, in universale ed in parziale; e rispetto alla sua fon» damentale enunciazione, in aperto e velato od implicito; » e quanto allo *scetticismo universale e completo*, afferma ch'esso

« può avere due forme: l'una dell'assoluta negazione d'ogni » scienza e d'ogni verità, l'altra d'una perpetua incertezza » e di dubio costante in tutto (§ CXXVII). » Questa poi, con buona licenza del sig. Garelli, non è solamente una corbelleria, ma una calunnia, la quale dimostra chiaro ed aperto, ch'ei legge la storia della filosofia con quel metodo stesso, onde scrive la filosofia della logica, cioè dormicchiando. Perocchè altrimenti avrebbe veduto, come una scuola di filosofi, che avessero per sistema un'*assoluta negazione d'ogni scienza e d'ogni verità*, o *una perpetua incertezza e un dubio costante in tutto*, non ha mai esistito nè tre secoli prima dell'èra vulgate, nè due secoli dopo di Locke, se pure nel suo vocabolario non si chiamino filosofi i mentecatti e scuole i manicomj. Una sola scienza negavano e negano li scettici, ed è la metafisica dei dogmatisti; un solo ordine di verità essi negano e negheranno, ed è quello sovrintelligibile e sovranaturale del dogmatismo [1]. Insomma, ciò che li scettici negano assolutamente, si è la pretesa scienza dell'Assoluto, onde i dogmatici presumono di stabilire apoditticamente la causa prima, l'essenza intima, e il fine ultimo delle cose: pretensione evidentemente distrutta da loro stessi con la serie interminabile delle loro contradizioni; giacchè ciascuno incomincia sempre dal ruinare tutti i sistemi degli altri per architettare il suo proprio, il quale tosto vien abbattuto dal primo che gli succede, e questo da un altro, e così via di seguito per tutti i secoli de' secoli.

Ma per tornare agli scettici, dove ha mai trovato il sig. Garelli, ch'essi neghino le verità di fatto, e quelle scienze che si contentano di studiare i fenomeni per determinarne i caratteri, le relazioni, e le leggi? Dove ha trovato una scuola filosofica, che neghi le scienze matematiche, fisiche, naturali, finchè si rimangono circoscritte ne' limiti loro proprj? Anzi tutte queste scienze cominciarono a fiorire, a grandeggiare, a consolidarsi, quando scosso il giogo del dogmatismo, s'ap-

[1] V. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, tom. 2, liv. VII. § 1.

pigliarono al procedere *guardingo* e *circospetto* dello scetticismo, quando rinunziarono alle metafisicherie dei teologanti, per applicarsi tutte all'osservazione ed all'esperienza; quando piantarono lì il mondo chimerico dell'Assoluto, per dedicarsi unicamente al mondo reale della natura. E infatti i più illustri padri della scienza moderna sono quasi tutti, secondo il calendario del sig. Garelli, scettici, in quanto che professano altamente di non conoscere punto nè poco le cose in sè stesse, nella loro essenza o realtà o sustanza assoluta, sovrasensibile, sovrintelligibile, o comunque s'appelli; ma di conoscerle soltanto come fenomeni, come serie di relazioni fra enti sensibili o fra concetti mentali; e nulla più. Citeremo due soli nomi, che valgono per tutti: Arago e Humboldt. Il sig. Garelli, in virtù della sua logica sperticata, dovrebbe annoverarli tra i *negatori d'ogni scienza e d'ogni verità*; e pure non offenderemo certo la sua modestia dicendo, che v'è più di verità e di scienza in una loro pagina, che non in tutti quanti i volumi, che han fatto e faranno egli e i dogmatici suoi confratelli di ogni tempo, d'ogni luogo, d'ogni colore.

Veniamo allo *scetticismo parziale:* « È quello, ei prosegue, » che ammette un ordine solo di conoscenze: tali sarebbero » il materialismo, il sensismo, il panteismo, e l'idealismo; » ne' quali sistemi si contiene velatamente lo scetticismo uni- » versale, perocchè ogni errore contiene il germe distruttivo » di tutta la scienza: il che avviene quando si pone a prin- » cipio fondamentale una proposizione erronea; da essa non » può mai trarsi la verità (*ibid.*). » E quest'altro garbuglio che cosa vuol dire? che costrutto se ne deve o se ne può può cavare? In primo luogo, se tutti quei sistemi si risolvono veramente in uno scetticismo, bisogna pur dire che lo scetticismo è presso a poco tutta la filosofia; giacchè tolto il *materialismo*, il *sensismo*, il *panteismo*, e l'*idealismo*, della filosofia che più rimane? In secondo luogo, il dire che questi sistemi *ammettono un ordine solo di conoscenze*, è un'altra castroneria; poichè non c'è materialista, sensista, panteista, e idealista, che non distingua parecchi ordini di cognizioni: noi

almeno confessiamo di non conoscerne alcuno, fra quei pochi di cui abbiamo notizia. E saremmo bramosi di udire dal signor Garelli, quali siano li autori, che egli rinvenne così esclusivi da non *ammettere* fuorchè *un ordine solo di conoscenze*. Inoltre, s'egli crede davvero, che *ogni errore contiene il germe distruttivo di tutta la scienza*, deve pur giudicare, che tutti quanti i sistemi di filosofia, anche i più conformi al suo gusto, i più ortodossi, non sono altro che forme di scetticismo; poichè in tutti v'ha qualche punto, che egli sicuramente non approva, cioè che tiene in conto d'errore. Così egli dovrà annoverare fra li scettici la turba innumerevole degli scolastici, che aveano per articolo di fede il principio: *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu;* poichè abbiam veduto, com'egli ne sia inorridito. Dovrà mettere in loro compagnia anche il Gioberti con tutti i suoi seguaci, e nominatamente il prof. Bertini; giacchè dichiara erroneo il principio fondamentale del sistema giobertiano, che pone l'essere reale per il Primo di tutta la enciclopedia (§ CXX, *nota*). Anzi, *horribile dictu!* dovrà dare una patente di scettico perfino al suo maestro ed autore, Rosmini; perchè avverte espressamente, che *in molte cose si dilunga* da' lui (§ XXVIII, *nota*). Ora queste ridicole conseguenze non rendono palpabile l'assurdità del principio, che le partorisce? E non le avrebbe evitate il sig. Garelli, se prima di bestemiare lo scetticismo avesse imparato a conoscerlo? se in luogo di filosofare ad occhi stretti, avesse procurato di andare più *guardingo* e *circospetto* nelle sue asserzioni?

Volendo poscia indagare l'*origine* di *una così strana aberrazione della mente*, come a lui pare lo scetticismo, osserva l'Autore, che esso non appartiene al *primo periodo della vita della ragione*, che *può dirsi diretto;* sibbene ad un *periodo* posteriore *di vita cogitativa*, che si chiama *riflesso:* osservazione già fatta molto prima e molto meglio dagli scettici stessi. Soggiunge però, che nel periodo della vita riflessa, « non che » possibile, è facile assai cotesta terribile malattia mentale (lo » scetticismo); e ciò principalmente doveva avvenire presso i » pagani, ai quali era impossibile il trovar modo di comporre

» le moltiplici contradizioni, che s'incontravano nello spiegare » l'origine delle cose. Nessuno de' sistemi antichi poteva dare » quella quiete, che il filosofo cerca: allora appunto succedeva » il fenomeno particolare, strano agli occhi del vulgo, e pure » quasi inevitabile (§ CXXVIII). » Di questa scoperta dobbiamo lasciare il merito a lui solo; chè è una doppia falsità. È falso il fatto; giacchè chi abbia letta una qualche storia della filosofia, ha toccato con mano, che le dottrine da lui tacciate di scetticismo sono assai più diffuse e radicate nel pensiero moderno che nell'antico. Falso il principio; dacchè il cristianesimo co' suoi misteri e co' suoi dogmi, ben lungi dall'aver *composto le moltiplici contradizioni*, che la ragione *incontrava nello spiegare l'origine delle cose*, è riuscito invece ad aumentarle, ad aggravarle a dismisura. Noi siamo pronti a fornirgliene quante prove ne possa desiderare; e intanto lo rimandiamo, per sua instruzione, all'articolo *Pyrrhon* del *Dizionario* di Bayle, dove leggerà un dialogo fra due abbati, che è propriamente il caso suo. Ora proseguiamo.

« La ragione abituata a riflettere interroga sè stessa incessantemente, e vuole spiegarsi le contradizioni e le antinomie, in » mezzo alle quali trovasi balestrata. Cioè, l'errore e la contradizione sarà ella opera del filosofo? Se il male è opera del filosofo, » la ragione dee correggerlo ed emendarlo; ma se il male ha la » sua radice nell'organismo della ragione, se questa ne è la causa, » allora nessuna speranza di ritornarla su 'l retto sentiero. Arrivata a questo punto la speculazione, la è spedita d'ogni » verità e d'ogni scienza (*ibid.*) » Bella conseguenza! Ma se quel risultato di *contradizioni* e di *antinomie* ha veramente la sua *radice* e la sua *causa nell'organismo della ragione*, oh! perchè mai osa chiamarlo un *male?* L'*organismo della ragione* è la sua condizion naturale; e una logica, la quale pretende di *ritornare la ragione* dal suo stato naturale *su 'l retto sentiero*, mostra solo d'aver essa perduta fin la nozione del vero e del bene; e d'aver sommo bisogno che altri la guarisca della sua follia, e la *ritorni su 'l retto sentiero*. Una *speculazione*, che repugni all'*organismo della ragione*, è l'impresa più es-

senzialmente ed eminentemente pazza, che cervello umano possa mai sognare; e il sig. Garelli, se fosse stato un po' *guardingo* e *circospetto* nelle sue deduzioni, in luogo di dar colpa allo scetticismo che quella *speculazione è spedita d'ogni verità e d'ogni scienza*, avrebbe svergognata la portentosa vanità del dogmatismo, il quale corre dietro ad una *speculazione*, che è contraria all'*organismo della ragione*; vale a dire, pretende di rifar la natura umana a suo piacimento. E perchè, signori dogmatici, non v'accingete pure a *ritornare su'l retto sentiero* qualche altra parte dell'*organismo* umano? Esso è suggetto ad altri *mali*, che certo tribolano la povera umanità molto più che tutte le vostre *contradizioni* e *antinomie*. Orsù, *ritornatela* una buona volta *su 'l retto sentiero*, e liberatela dal *male* del dolore, dell'infermità, dell'ignoranza, dell'errore, del vizio; rendetela impassibile, infallibile, impeccabile, beata; riformate il suo organismo corporeo e mentale; trasformatela, divinizzatela: voi dovete poterlo, voi, che trovate il *male* nell'*organismo della ragione*, e vi assumete l'incarico di *ritornarla su 'l retto sentiero*.... *O sanctas gentes!*

« Ciò posto, domandiamo noi, è egli possibile una seria » confutazione dello scettico? vale a dire, possiamo noi insti» tuire un ragionamento dimostrativo così fatto, che lo scet» tico seguitandolo debba con noi consentire su la possibilità, » su la solidità della scienza? (*ibid.*). » E noi rispondiamo: spiegatevi meglio. Di quale *scienza* parlate? Se della scienza come l'intendono tutti li scienziati del mondo, cioè di una dottrina certa e positiva, fondata o nei concetti della ragione, come la matematica; o nell'esperienza dei sensi, come la fisica; non avete mestieri con noi di una *confutazione*, nè *seria*, nè faceta; chè ne ammettiamo la *possibilità* e la *solidità* meglio di voi; anzi già v'abbiam detto, e vi ripetiamo, che questa scienza deve quasi tutto alla *circospezione* del nostro scetticismo, e quasi nulla alla *speculazione* del vostro dogmatismo. Se invece parlate della scienza come s'intende fra voi, cioè della vostra metafisica, ontologia, teologia, protologia, insomma di quel caos di *speculazioni*, in cui i maestri ne capiscon meno degli

scolari, e scolari e maestri passano il loro tempo e la loro vita a *correggere* ed *emendare l'organismo della ragione*, ossia a disvezzarsi dell'*abito vizioso* del senso commune; oh! allora datevi pace, *non è* proprio *possibile una confutazione dello scettico*, perchè non vi basterà mai l'animo di *instituire un ragionamento così fatto*, che ci obblighi a *consentire con voi su la possibilità e la solidità della* vostra *scienza* dell'assurdo. V'è bensì un ripiego, co 'l quale potreste avere ferma *speranza di ritornarci su 'l retto sentiero;* ed è quello di rifare l'*organismo della ragione*. Su, all'opera, che è degna di voi.

« Perchè sia possibile una disputa, è forza ammettere un » qualche principio, sia pure remotissimo, da ambe le parti » de' disputanti: ora lo scettico nulla ammette, a nulla crede » (*ibid.*). » Cioè, non ammettiamo, non crediamo nulla delle chimere, delle fanfaluche, delle scempiaggini, delle assurdità di ogni genere e di ogni specie, di cui si compone la vostra scienza, la quale ha per metodo il rovescio dell'*organismo della ragione;* ma tutto ciò che è vero e certo, noi l'ammettiamo; tutto ciò che è credibile, noi lo crediamo. E la prova si è, che nessuna scienza conforme all'*organismo della ragione* ebbe mai a dolersi del nostro scetticismo; nessuna ci trovò mai increduli a' suoi fatti, nè renitenti a' suoi principj e alle sue conclusioni. Se dunque lo scettico non ammette nulla, non crede a nulla della vostra scienza, prendetevela con essa, e non con lui.

« Nè vale il dire, che noi ridurremo lo scettico ad una » perpetua contradizione con sè stesso. Ma ciò che monta per » lui, che sostiene esser la contradizione lo stato perfetto della » ragione più altamente speculativa? (*ibid.*). » Lo scettico, cioè il mentecatto, che voi fabricate per poterlo sconfigere a vostro bell'agio, sicuramente potrete confunderlo; ma di tali vittorie dovreste vergognarvi, e non insuperbire. Quanto poi allo scettice vero, al criticista o razionalista, voi sapete bene che le parti si cambiano; e sotto il martello della sua logica la *perpetua contradizione con sè stesso* divien il carattere naturale e necessario del dogmatismo, e la vostra *ragione più altamente*

speculativa apparisce non altro più che una specie di monomania, di sonnambulismo, o di delirio.

« Laonde noi ci passiamo della confutazione dello scetti» cismo, siccome d'una fatica che sarebbe gettata (*ibid.*) » E non avete torto; chè questa conclusione è forse, a vostra insaputa e vostro malgrado, la sentenza meno insensata di tutto l'articolo su lo scetticismo. A confutarlo hanno *gettato la fatica* milliaja de' vostri antecessori e maestri, di ben altra potenza d'ingegno e sapere che voi! Sicchè non vi resta altro partito ragionevole che tacere. Gli è consiglio da amici, vedete; e solo per compassione di voi e del vostro Assoluto; chè, quanto a noi e all'interesse della nostra causa, dobbiamo anzi augurarci sopra ogni cosa, che parliate e più a lungo e più spesso; giacchè nessuna apologia potrebbe glorificare meglio lo scetticismo che le vostre confutazioni; nessuna critica potrebbe meglio ruinare il dogmatismo che le vostre teoriche della scienza.

V.

L'altro capo, che ci rimane da esaminare nella logica del sig. Garelli, si è il *criterio della verità*. Tralasciamo, per amore di brevità, la critica della divisione, ch'egli fa della verità in tre specie: *metafisica*, *morale*, e *logica*, rispondenti alle tre *forme dell'essere* distinte dal Rosmini: *realità*, *moralità*, e *idealità* (§ CCIV), chè ci menerebbe troppo in lungo; e veniamo senz'altro al punto cardinale della questione.

« La parola *criterio*, egli dice, è di origine greca, e deriva » dal verbo che risponde al nostro *giudicare*. — Essa è di» ventata commune, e bene di sovente si adopera anche dagli » uomini del vulgo, i quali dicono, che un uomo è senza cri» terio, quando non è capace a sbrogliarsi da sè nelle più » umili facende. Laonde senza punto discostarci dal senso com» mune, lo definiremo con una prima definizione vulgare: *la* » *regola, mercè cui si può discernere il vero dal falso nell'umana*

» *cognizione* (§ CCIX). » E fin qui non v'ha nulla a ridire. Egli però continuando soggiunge: « Ma il vero ed il falso sono » qualità, che spettano soltanto ai giudizj, alle proposizioni, » e a quelle altre operazioni, che risultano dai giudizj e da » proposizioni; dunque più determinatamente il criterio della » verità è quel principio, che rende veri i giudizj; perciò la » verità nei giudizj sarà la conformità di essi con questo prin- » cipio, ed il contrario sarà la falsità e l'errore (*ibid.*). » Ecco un altro *dunque*, che fa poco onore ad un trattato di logica Il sillogismo del sig. Garelli suona così: — Il criterio della verità è la regola, mercè cui si può discernere il vero dal falso; ma il vero ed il falso sono qualità, che spettano soltanto ai giudizj; dunque il criterio della verità è quel principio, che rende veri i giudizj. — Gli è un conseguente tirato proprio per i capelli. Ognuno vede, che da tali premesse non può derivare altra illazione che questa: dunque il criterio della verità è la regola, mercè cui si può discernere il vero dal falso nei giudizj. Il nuovo termine, che v'introduce il sig. Garelli, sconcia manifestamente la sua argumentazione, poichè ne fa un sillogismo di quattro termini, salvo ch'egli non prenda per identici rigorosamente questi due concetti: *una regola, mercè cui si può discernere il vero dal falso nei giudizj*, ed *un principio che rende veri i giudizj:* il che ci parrebbe in un Professore di Filosofia ancora più strano del sillogismo di quattro termini. Andiamo innanzi.

« Ma del principio, che contiene e rende vere le cognizioni, » che da lui provengono, noi possiamo farne un retto o cattivo uso; è dunque mestieri d'un'altra regola, la quale ci » scorga a conoscere indubitatamente, se i nostri giudizj » hanno o non hanno la verità. Questa dicesi propriamente » *criterio della certezza.* Dunque il criterio della verità è il » principio, che contiene le cognizioni vere; il criterio della » certezza è la regola, che ci dà la piena certezza della loro » verità (§ CCX). » Ecco un imbroglio singolare. Egli definiva testè il *criterio della verità:* « la regola, mercè cui si può discernere il vero dal falso nei giudizj. » Ed ora soggiunge,

che « è mestieri di un'altra regola, la quale ci scorga a co-
» noscere indubitatamente, se i nostri giudizj hanno o non
» hanno la verità. » Ma se non bastava la prima regola, come potrà mai bastare la seconda? Non è l'una in termini espressi identica all'altra? *Una regola, mercè cui si può discernere il vero dal falso nei giudizj;* e *una regola, che ci scorga a discernere se i nostri giudizj hanno o no la verità*, non sono forse tutt'uno? E se lo sono, ci mostri un po' il sig. Garelli, come mai una regola stessa valga e non valga a discernere il vero dal falso; o pure, come una regola ci possa scorgere a conoscere indubitatamente il retto o cattivo uso di sè medesima. Cotesti enigmi ci riescono al tutto indecifrabili; e il solo costrutto, che sia dato di cavarne, si è, che quella distinzione fra il criterio della verità e il criterio della certezza non ha costrutto alcuno.

Poi distingue ancora il *criterio intrinseco* della certezza, quando « la verità d'un giudizio si può accertare riconoscen-
» done la sua identità con un giudizio indubitabile; » e il *criterio estrinseco*, quando « si conosce la medesima verità ad
» un segno sicuro e certo (*ibid.*). » Ed in prova del suo criterio estrinseco ripiglia: « Così noi siamo certi di tante verità
» religiose, soprintelligibili alla nostra ragione, perchè Dio,
» verità infallibile, ce le propose a credere; siamo certi di
» verità logiche e di verità di fatto, perchè uomini retti e
» dotti ce ne resero testimonianza (*ibid.*). » Ora s'intende benissimo perchè il sig. Garelli non trovi difficultà veruna a credere le *tante verità religiose, soprintelligibili alla nostra ragione:* è Dio in persona, che gliele *propose a credere;* e quindi le crede per la stessissima ragione, per cui crede a tante altre *verità*, di cui *uomini retti e dotti resero testimonianza.* Ah! beato lui, che ebbe la fortuna di apprendere le *verità religiose soprintelligibili* dalla bocca medesima di Dio! Noi però confessiamo, che fra tutti li Dei, quelli che ci pajono men degni di fede, sono li Dei che parlano, cioè, che si fanno parlare; onde un motivo di più per non credere alle *tante verità religiose, soprintelligibili alla nostra ragione*, a cui il

sig. Garelli presta fede, si è il sapere, che Dio stesso gliele propose a credere. Tutti i *criterj di verità e di certezza, intrinseci ed estrinseci,* concorrono a stabilire questo principio: li Dei, cho parlano, sono enti imaginarj e favolosi. Ora sopra una semplice parola del sig. Garelli non possiamo rinegare un canone si certo ed evidente; ed amiam meglio credero, ch'egli abbia udito la voce di Dio.... in sogno.

Succede « la questione, in che debba essere riposto il cri» terio della verità, e quale ne sia la sua formula esplicita » più semplice (§ CCXI); » e l'Autore annunzia di risolverla *trasformandola in due tesi distinte,* che veramente non sono *due,* ma tre distintissime. La prima determina le proprietà costitutive del *criterio supremo della verità,* il quale consiste *in un primo vero indimostrabile ed evidente* (§ CCXII). Fin qui siamo su le generali: sentiamo ora qual sia il *primo vero indimostrabile ed evidente,* in cui egli ripone il suo *criterio.* Eccolo: « L'essere intuito è il supremo criterio della verità » (§ CCXIII). » Eh! povera la verità, se la sua esistenza dipendesse mai da questo *criterio supremo!* Per buona ventura, la spiegazione, che ne porge l'Autore medesimo, par nata fatta per chiarirne la vanità, riducendola all'assurdo.

Perocchè « primieramente, egli dice, questa proposizione è » un corollario delle cose dette. Infatti, l'essere ed il vero si » convertono; dunque l'intuizione dell'essere è l'intuizione del » vero (*ibid.*). » Dunque il suo principio si traduce così: l'intuiziono dolla verità è il supremo criterio della verità. Ma che significa cotesta tautologia?

Inoltre, l'*essere intuito,* se pure fosse un *criterio,* non sarebbe mai *supremo:* è il sig. Garelli stesso che ce l'insegna. Abbiamo già veduto, com'egli distingua l'*intuizione* dalla *percezione* (§ XVII), chiamando *cognizioni pure, a priori,* « tutti » i prodotti mentali, che si ricavano dall'oggetto dell'intuito, » e ciò che in esso immediatamente si contiene; » e *cognizioni a posteriori, empiriche, sperimentali, materiate,* « quelli che si » ricavano dagli oggetti della percezione (XXIII). » Qui poi il suo linguaggio diventa ancora più esplicito e reciso: « Quando

» l'oggetto della nostra conoscenza è puramente intelligibile, e » niunamente suggetto all'esperienza sensibile, la cognizione si » dice *intuitiva;* chè intuire è l'atto proprio e specifico del- » l'intelletto. Ma l'essere, in quanto è dall'intelletto appreso, » è verità. Quindi a buon diritto questa si chiama *ideale* o » *intellettuale,* che per noi suona lo stesso. Nell'essere in quanto » è intuito dalla nostra mente sta la prima verità ideale, in » cui virtualmente si contengono tutti li intelligibili, e però » tutte le verità (§ CCVII). » Dunque l'*essere intuito è la prima verità ideale;* è il *criterio*, non di tutte le verità, non della verità in genere, ma solamente delle *verità ideali.* Dunque non è *il criterio supremo della verità.* Perciocchè v'è tutto un altro ordine di verità, che non possono cadere sotto questo criterio: « Chiamansi *verità di fatto,* ei ripiglia, quelle che si » hanno dall'esperienza; onde si dicono altresì *sperimentali* od » *a posteriori*, e s'aggirano su le cose contingenti. Le nostre » cognizioni, in quanto versano su le cose contingenti e su le » loro azioni, sono vere, se sono conformi all'essere e all'o- » perare delle cose stesse, o in altri termini se concordano » co' *fatti.* Ma i fatti sono del dominio della percezione; quindi » le cognizioni *a posteriori* saranno vere, se concordano con » la percezione o cognizione diretta delle cose (§ CCVIII). » V'è dunque, per sua confessione, un *ordine di cognizioni,* cioè tutte le *verità di fatto* o *sperimentali,* che non dipendono punto dal principio dell'*essere intuito;* questo principio adunque non è e non può essere il *supremo criterio della verità.* Ove poi si consideri, che quest'ordine delle *verità di fatto* o *sperimentali* è incomparabilmente più copioso di quello delle *verità ideali,* e costituisce il fondo principale delle cognizioni, onde s'illumina la mente, si nutre il cuore, si governa la vita della massima parte degli uomini; egli è manifesto, che il criterio dell'*essere intuito,* non che *supremo,* è propriamente l'infimo di tutti, e non è applicabile che ad una minima parte delle cognizioni, a quella che meno importa a quasi tutto il genere umano.

Anzi nè anche per queste può giovare gran fatto. Perocchè

il sig. Garelli medesimo avverte, che il suo criterio, *ridutto ad una proposizione*, si traduce così: « Quello che apprende lo » spirito umano, è vero, se è conforme all'essere; ed è falso, » se non gli è conforme. Ed in altri termini: il giudizio, o » meglio l'affermazione sarà vera, quando esprime l'atto del- » l'essere della cosa giudicata; se non esprime l'essere della cosa giudicata, l'affermazione è falsa (§ CCXIII). » Il che in buon vulgare significa: i giudizj sono veri, quando sono veri; e falsi, quando sono falsi. Ecco la *regola, mercè cui si può discernere il vero dal falso nell'umana cognizione;* la *regola*, che *ci scorge a conoscere indubitatamente se i nostri giudizj hanno o non hanno la verità!*.... Laonde allorchè li scolari domanderanno al prof. Garelli: Il tale o tal altro giudizio è vero o falso? con qual regola potremo indubitatamente discernere il falso dal vero? Egli gravemente risponderà: La regola è questa: se il vostro giudizio è vero, è vero; e se è falso, è falso. — Povera logica! non è questo un pigliarla a gabbo?

Nell'accommiatarci dal sig. Garelli dobbiamo ancora notar due cose, le quali mostreranno forse meglio d'ogni critica dottrinale, con quanta leggerezza egli abbia scritto il suo trattato. La prima si è, che mentre rimprovera al Pestalozza *quel servile e cieco riprodurre le cose* del Rosmini, *come se si trattasse di un oracolo* (*pag.* 29); non si fa poi scrupolo di copiare alla lettera il Rosmini in cento e mille luoghi, senza punto citarlo; talchè ove dalla logica del sig. Garelli si dovesse sottrarre tutto quanto egli ha tolto dalla logica del Rosmini, non rimarrebbero più che poche pagine senza costrutto. Rechiamone alcuni esempj:

Rosmini: — « Già dal detto fin qui il lettore intende, che noi non possiamo far capo che all'Organo d'Aristotele, come all'unico grande monumento che esista di logicale dottrina. Ma contando quest'edifizio ventidue e più secoli d'esistenza, benchè il vero che contiene sia sempre giovane, tuttavia le forme, delle quali è rivestito, non possono esser tutte accommodate alla presente età; nè i centinaja di scoliasti e i pensatori originali, che fiorirono dopo lo Stagirita, devono essere

stati inutili; nè tampoco si vuol credere, che l'ingegno umano, di natura sua sempre operoso, non abbia raccolto nulla nel lungo suo corso, non sia divenuto almeno più analitico e più ricco. Non sarà dunque reputato temerario il proposito o immodesta la speranza d'accrescere e di modificare utilmente l'opera antica (*pag.* XXIV). »

Garelli: — « Dal sin quì detto il lettore intende, che noi facciamo capo all'Organo di Aristotele, come al più grande monumento che esista di logicale dottrina. Ma attesa la sua vetustà, non tutte le forme delle quali è rivestito, possono dirsi ancora accommodate alla presente età; nè d'altra parte è a credersi, che e quanti pensatori vennero dopo lo Stagirita siano stati tutti inutili, e l'ingegno umano, di natura sua operoso, nulla abbia raccolto nel lungo suo corso. Non sarà dunque nè inutile, nè temeraria impresa la nostra di raccogliere e restaurare quanto vi ha di buono nell'opera antica, aggiungendovi quel di meglio che trovasi presso i moderni (*pag.* 13). »

Rosmini: — « Prendendo per base la quantità, le proposizioni si classificano in questo modo: *Universali*, quelle che hanno per subjetto una collezione completa di cose, e il predicato s'attribuisce a tutte le cose singole comprese in essa; *Parziali*, quelle che hanno per subjetto una collezione incompleta ossia parziale, e il predicato conviene alle singole cose contenute in essa (*pag.* 102). »

Garelli: — « Guardando alla *quantità*, le proposizioni si classificano in questo modo: *Universali*, quelle che hanno per subjetto una collezione completa di cose, un genere, una specie, ed il predicato si attribuisce a tutte le cose singole comprese in essa; *Parziali*, quelle che hanno per subjetto una collezione incompleta ossia parziale, e il predicato conviene alle singole cose contenute in essa (*pag.* 50). »

Rosmini: — « Le proposizioni universali e le singolari sono *fisse*, perchè in esse il subjetto è pienamente determinato; le proposizioni parziali si dicono *vaghe*, perchè accennano a una parte della collezione totale, dicendo alcuni; o a una parte

del tutto singolare, dicendo una parte, la metà, ecc., senza definire quali siano questi alcuni, o qual sia questa parte del tutto (*pag.* 103). »

Garelli: — « Le proposizioni universali e singolari possono anche dirsi *fisse*, perchè quì il subjetto è pienamento determinato; laddove le proposizioni parziali si dovrebbero dir *vaghe*, sia perchè possono variare dai due limiti massimo e minimo, cioè dall'uno a tutti, sia ancora perchè accennano ad una parte della collezione o a una parte del tutto, senza definire nè la parte della collezione, nè quella del tutto (*pag.* 50-51). »

Rosmini: — « Le proposizioni composte sono tali apertamente o velatamente. Apertamente sono composte: le *copulative*, cioè quelle che uniscono due proposizioni con le particelle *e, nè,* e simili. Acciocchè la proposizione copulativa sia vera, conviene che le proposizioni semplici in essa contenute siano tutte vere. Le *disgiuntive*, che uniscono proposizioni semplici con le particelle *o, ovvero.* Queste sono vere, quando tra le proposizioni enumerate non se ne trova alcuna omessa, che possa stare tra esse (*pag.* 104). »

Garelli: — « Le proposizioni possono essere composte apertamente od esplicitamente, ed implicitamente o velatamente. Sono apertamente composte: le *copulative*, cioè quelle che si uniscono con le particelle *e, nè,* o simili. Perchè queste proposizioni siano vere, conviene che le proposizioni semplici in esse contenute siano tutte vere. Le *disgiuntive*, che uniscono proposizioni semplici con le particelle *o, ovvero.* Queste sono vere, quando tra le proposizioni enumerate non se ne trova alcuna omessa, che possa stare fra queste (*pag.* 51-52). »

Rosmini: — « Le proposizioni velatamente composte sono: le *esclusive*, che attribuiscono il predicato a quel solo subjetto, escludendo ogni altro con la parola *solamente*, e simili; le *eccettuative*, che eccettuano qualche cosa da ciò che affermano; le *comparative*, che asseriscono o negano convenire un predicato a un dato subjetto ugualmente, o più, o meno che ad un altro. — Le proposizioni velatamente composte si dicono dai logici *esponibili* (*pag.* 104-5). »

Garelli: — « Le proposizioni implicitamente o velatamente composte sono: le *esclusive*, che attribuiscono il predicato a quel solo subjetto, escludendo ogni altro con la parola *solamente*, e simili; le *eccettuative*, che eccettuano qualche cosa da ciò che affermano; le *comparative*, che asseriscono o negano convenire un predicato a un dato subjetto ugualmente, o più, o meno che ad un altro. Le proposizioni velatamente composte si dicono dai logici *esponibili* (*pag.* 52). »

Rosmini: — « Se una proposizione si confronta con un'altra qualunque, c'è sempre qualche relazione più o meno lontana; perchè tutte le parti della verità si tengono insieme; e li errori, essendo l'opposto della verità, hanno una relazione di opposizione con essa, e perciò hanno o manifeste o segrete relazioni tra loro. Delle relazioni mediate parleremo, quando ci converrà trattare dell'argumentazione, che tende appunto a ravvicinare proposizioni lontane per via di proposizioni medie (*pag.* 105-6). »

Garelli: — « Se una proposizione si compara con un'altra qualunque, v'è sempre qualche relazione più o meno lontana, perchè tutte le parti della verità si tengono insieme; e li errori, essendo l'opposto della verità, hanno una relazione di opposizione con essa, e perciò hanno relazioni fra loro o manifeste ed immediate o mediate e segrete. Delle relazioni mediate parleremo, quando si tratterà dell'argumentazione, la quale tende appunto a ravvicinaro proposizioni lontane per via di proposizioni medie (*pag.* 55). »

Rosmini: — « L'essere è il criterio della verità, e il criterio supremo, perchè è immediato; essendo esso stesso la verità, e causa formale ad un tempo d'ogni cognizione, induce necessità, appunto perchè quello che è, non può non essere, per la contradizione che no'l consente. » — Ed in *nota:* « Laonde in tutte le proposizioni vere, ancorchè siano de' contingenti, c'è una specie di necessità, almeno ipotetica (*pag.* 419). »

Garelli: — « L'*essere intuito* è primo vero, indimostrabile ed evidente; essendo esso stesso la verità e la causa formale ad un tempo della cognizione, induce necessità, appunto per-

chè quello che è, non può non essere, per la contradizione che no 'l consente. Laonde in tutte le proposizioni vere, ancorchè versino su i contingenti, c'è una specie di necessità, almeno ipotetica (*pag.* 232). »

E di questi confronti se ne potrebbe comporre un buon volume. Certamente il sig. Garelli era padronissimo di copiare il Rosmini; ma o dovea farsi coscienza delle citazioni, o dare al suo libro un titolo più conveniente.

L'ultima prova della negligenza inescusabile, con cui egli ha compilata questa scrittura, sono le brevi notizie, in forma di note, dei principali filosofi, che viene a mano a mano menzionando. Valga per tutte quella del Gioberti. « Fu esule, egli » dice, prima in Bruxelles, dove mandò alle stampe la sua » prima opera, che ha per titolo: *Teorica del sovranaturale;* » indi in Parigi, dove nel 1840 publicò l'*Introduzione allo* » *studio della filosofia,* poi *Del Bello* e *Del Buono* (*pag.* 19-20). » Ora è notorio, che Gioberti non trasferì la sua dimora dal Belgio in Parigi se non nel 1846, e tutte le sue opere anteriori al *Gesuita moderno* furono scritte e stampate a Bruxelles, come ne fa fede la data, che portano tutte. Ma se il prof. Garelli si mostra così male informato di ciò che riguarda un autore nostrale, e così recente, e così noto; che sarà mai per rispetto ad autori stranieri, e antichi, e men conosciuti?

VI.

Tesi di Andrea Capello *per essere aggregato al Collegio della Facultà di Lettere e Filosofia.* — Dacchè abbiamo per le mani la critica della filosofia officiale, diremo alcune parole anche di queste *Tesi,* che vengono opportunamente a confermare il giudizio da noi portato circa l'insegnamento filosofico delle nostre scuole. Esse contengono i capi seguenti:

Dalla Storia della Filosofia, — Li Stoici;

Dalla Logica, — Del sillogismo in ordine alla scienza;

Dalla Psicologia, — Dello stato di veglia e di sonno, del sogno e del sonnambulismo;

Dall'Etica, — Del Primo morale;

Dalla Metafisica, — Della Providenza;

Dalla Pedagogia, — Teorica dell'educazione secondo la mente di S. Agostino.

Taceremo dei primi tre temi e dell'ultimo, sì perchè ci pajono i meno maltrattati, e sì perchè non abbiamo tempo, nè voglia d'entrare in un lungo e minuto esame di questa scrittura. Basterà un cenno degli altri due.

Il sig. Capello definisce il *Primo morale o principio supremo morale:* « Quell'idea, la quale sinteticamente contenga tutto » l'ordine morale, esprimendo il Buono in sè o nella sua ra» gione ultima, non meno che le idee fondamentali della mo» rale, che da esso Buono derivano. » E stabilisce, che cotesto Primo o principio *deve andar rivestito* dei seguenti *caratteri:* « Come principio senza più, egli dev'essere: 1° evidente; » 2° semplice; 3° indimostrabile; 4° universale. E come prin» cipio morale deve ancora: 1° esprimere l'essenza della mo» ralità; 2° essere astratto e concreto, un fatto e un'idea; » 3° autonomo ed assoluto, in quanto contiene la pura es» senza del Buono in sè, nè più nè meno, e deve servir di » base a tutto l'ordine morale. »

Applicando poi questa regola ad alcuni de' più famosi sistemi, rigetta in prima la formula di Kant: — *Opera in modo che la norma dei fini, secondo la quale tu operi, possa servir di legge universale a tutti li esseri razionali, che si trovassero nel tuo medesimo caso;* — perchè non gli pare nè *prima*, nè *evidente*, nè *semplice*, nè atta ad esprimere l'*essenza della morale* e l'*elemento dell'obligazione*. Rigetta poscia la formula del Rosmini: — *Riconosci praticamente l'essere nel suo ordine;* — « perchè non è evidente per sè, perchè non esprime l'essenza » della morale, perchè non è autonoma ed assoluta, perchè » si fonda su di una pura astrazione, e quindi è una sintesi » di concetti secondarj. » Quanto alla formula del Gioberti: — *Fa quello che Dio fa, o imita Dio,* — benchè la riconosca

« di molto superiore in perfezione a quelle di Kant e di Rosmini, » pure non può « ancora accettarla come principio » della moralità; » perchè essa « non indica il modo, in cui » la si possa effettuare, come nè anco porge nettamente il per» chè la si debba effettuare. »

Combattute le formule altrui, il sig. Capello ha infine la bontà di regalarci la sua, che è questa: — *Iddio si ama.* — Ecco, secondo lui, il *Primo morale*, il *supremo principio morale;* ecco l'*Idea-sintesi di tutto l'ordine morale*, espressione del *Buono in sè o nella sua ragione ultima;* ecco il principio *evidente, semplice, indimostrabile, universale, astratto e concreto, autonomo ed assoluto,* che esprime *l'essenza della moralità, la pura essenza del Buono in sè, la base di tutto l'ordine morale!!...* Ma come? direte voi: il sig. Capello, che si mostra tanto rigoroso con le formule d'altri filosofi, perchè non le ravvisa abbastanza *evidenti, semplici*, ecc., e non vede in esse ben espressa l'*essenza della moralità, la pura essenza del Buono, la base di tutto l'ordine morale,* la ragion dell'*obbligazione*, ecc. ha poi il coraggio di proporre cotesta sua formula, a cui manca perfino l'ombra dell'apparenza d'un principio d'alcuna sorte? Come può egli trovare in questo motto le tante maraviglie, che richiedeva nel *Primo morale?* Oh! il come gli è facilissimo: eccovi tutta la sua dimostrazione: « È cosa agevole lo » scorgere, come il Primo morale da noi stabilito va fornito » di tutti i caratteri, che dalla sua natura di principio e di » principio morale sono richiesti. » Ma è ancor più agevole a scorgere quì un'altra cosa; ed è, che il sig. Capello ha voluto mettere il Primo morale in canzonatura; giacchè s'egli si fosse stillato il cervello per inventare una formula più repugnante a tutte le condizioni da lui medesimo prestabilite, affè che non avrebbe potuto riuscirvi meglio.

Lo stesso è a dire dell'altra tesi su la Providenza, ove discute a lungo la questione dell'origine del male. Dopo confutati varj sistemi antichi e moderni, egli s'appiglia naturalmente al dogma o mito del peccato originale. Ma la prima condizione, a cui esso dee pur soddisfare, si è « di spiegare tale

» origine senza tradurre Dio stesso come causa del male; » e quindi il sig. Capello si fa l'objezione, che « sarebbe stato più » conveniente alla sapienza e bontà divina il non permettere, » che la libertà umana venisse meno, quando pure nel cre- » arla prevedeva già, che ciò sarebbe immancabilmente ac- » caduto. » E sapete che cosa risponde? Osa rispondere: « Dio » creando il mondo l'ha fatto realmente il più perfetto possi- » bile, così nel suo complesso come nelle sue parti. L'essere » sommamente perfetto volle trasfundere nell'opera sua tutta » la perfezione, che è in lui; ma questa essendo unica ed in- » communicabile, egli non ne poteva estrinsecare che una parte, » quel tanto che fosse compatibile con la natura sua propria » e in proporzione co 'l finito. Perciò la volontà umana, seb- » bene buona in sè e perfetta in origine come libertà finita, » tuttavia in quanto finita poteva pur piegare al male. » Ma questa è una risposta derisoria. Per impedire che l'uomo cadesse dallo stato primitivo d'innocenza e di felicità, era forse d'uopo di trasformarlo in un Dio? Se Dio avea potuto crear l'uomo in quello stato, senza derogare alla natura di nessuno di loro, perchè non ve lo potea mantenere per sempre? E se potea, perchè non l'ha fatto? — È questa l'objezione, a cui dovea soddisfare il sig. Capello, in luogo d'eluderla con vaue ciancee. Le quali potran forse appagare chi si tenga anticipatamente obligato a credere, qual verità di fede divina, il suo favoloso sistema; ma non cesseranno di muovere a riso o a compassione chi alla credenza cieca e alla prudenza officiale non ami postergare il lume della ragione e la logica del buon senso.

—

LETTERA A N. N. [1]

Amico mio,

30 decembre 1853.

Vi ringrazio della premura, con cui mi avete spedito il N. 25 del *Bollettino*, dove il sig. Predari volle render conto della mia *Appendice*. Io gli sono gratissimo del giudizio generale, ch'egli porta del mio povero lavoro; poichè è un elogio che oltrepassa ogni mia aspettazione. Non so tuttavia indurmi a secondare il vostro consiglio di rispondere publicamente ad alcune censure, con cui lo accompagna; e non già perchè mi dolga, che altri adoperi contro di me la critica, mentre io pure me ne valgo contro degli altri; ma sì perchè li appunti, che il sig. Predari mi fa, sono di tal natura ch'io non sento nè la necessità, nè la convenienza d'entrare in una polemica per giustificarmi. Mi sarei tenuto in obligo di farlo, quand'egli avesse combattuto qualcuna delle mie critiche, o difeso qualcuno degli articoli di dottrina da me censurati; ma all'incontro, quali sono i biasimi che mi rivolge?

Il primo, e il più grave, concerne *la virulenza delle frasi, la ferocia delle ingiurie, il furor filosofico, le rabie teologiche, le furibondie* (sic), *i cardi selvatici e le ortiche*, che io vado *rubacchiando dall' orto fraseologico dell' Armonia*, per *buttarli in faccia* a Mamiani ed a' suoi academici. Chi pigliasse in su 'l serio queste parole, dovrebbe conchiuderne che il mio libretto non sia altro che un tessuto di voci e frasi ingiuriose, offensive, insultanti, virulente, furibonde, e feroci; e che in luogo

[1] Italia e Popolo, Anno IV, N. 3, — Genova 3 genajo 1854.

di ragionare e discutere le dottrine dell'Academia Italica, io mi getti su le persone degli academici a morderli, a lacerarli, a dilaniarli con le unghie e co' denti, come un pazzo furioso. Voi, amico mio, che avete letta l'*Appendice*, riderete, ne son certo, di questo *biasimo;* poichè sapete quanto mi sia lontano dal meritarlo. E nondimeno, ho voluto rileggerla anch'io pacatamente, e ponderare tutte le frasi, che si riferiscono alle persone di cui ebbi a favellare, per tema non forse nel calore della disputa me ne fosse mai sfugita alcuna, di che mi dovessi pentire: ed in tal caso, mi sarei recato a dovere e ad onore di ritrattarla in su l'istante. Ma in quella vece io non ho ritrovato nulla che possa qualificarsi in alcun modo di *virulenza*, di *furore*, di *ferocia;* nulla ch'esca fuori dai termini del decoro letterario e morale; nulla di cui un avversario onesto e leale possa chiamarsi offeso. Mi valgo bensi talvolta del frizzo e dell'ironia; ma non mai contro delle persone, ma sempre contro d'errori, che io cito esattamente o provo con buone ragioni. E il sig. Predari, che conosce le leggi della critica meglio di me, non vorrà certo scambiare i frizzi e le ironie con la *virulenza*, il *furore*, e la *ferocia delle ingiurie*. D'altra parte, egli s'è contentato d'accusarmi senza veruna prova; e me ne duole, perchè non posso riconoscere il mio torto. Avrei avuto in conto del più segnalato favore, se si fosse compiaciuto indicarmi precisamente dove sieno, e quali sieno le frasi *ingiuriose, virulente, furibonde, e feroci*, ond'è pieno il mio disgraziato libricciuolo; poichè la giustizia mi sta a cuore non meno della verità, e non ho mai inteso di difendere questa a danno di quella.

Mi rimprovera poi d'aver dato in *furibondie contro il Mamiani, perchè institutore dell'Academia;* ma io, invece, su 'l merito dell'*instituzione* non ho detto nulla: — *di arrovellarmi contro li Academici, perchè non hanno opinioni conformi alle mie;* ma io, invece, mi son ristretto a provare, che le loro opinioni erano per lo più erronee, contradittorie, assurde; e delle *mie* ho sempre taciuto: — di non dare *miglior suggio di tolleranza* che *il cattolicismo;* ma io mi pensava, che il dire

ad un uomo: « Parmi che siate in errore; ricredetevi o fatemi » ricredere; » non fosse propriamente lo stesso che dirgli: « Io sono la verità; credimi o muori: » — di *fare ignoranti* i socj di Mamiani; ma io non ho pronunciato l'accusa d'*ignoranza* fuorchè una volta sola, e contro di colui, che avea chiamato *oziosa descrizione di fenomeni* i principj *di tutte le scienze naturali*, nè parmi d'aver peccato se non di soverchia moderazione: — di *spingere la ferocia delle ingiurie fino al punto di dire, che per proferire* tale *enormità ci vuole una fronte* ITALICA *davvero*, adoperando *questo predicato di* ITALICA *come una sublimità d'ingiurie;* ma la proposizione, che io tacciava d'*enormità*, era questa: tutto il genere umano è un branco di bestie; e parmi ancora d'averla qualificata assai benignamente: di più, per un riguardo all'avversario, io trattava quella proposizione come ipotetica, mostrando di non volergliela formalmente attribuire: e finalmente, scriveva *italica* in corsivo, colà siccome altrove, per indicare espressamente, che io non prendeva già questa voce nel suo senso naturale, ma bensì come ironia o parodia del titolo, che l'Academia s'arrogava; talchè una *fronte italica* significava evidentemente una fronte, capace di sostenere intrepidamente tutte le altre *enormità*, che i sedicenti filosofi *italici* n'aveano sciorinato. Ed anche a me sembra *molto singolare*, che il sig. Predari abbia franteso un'espressione, la quale da tutto il contesto apparisce sì chiara; e più strano ancora mi riesce, com'egli abbia potuto sospettarmi così destituito d'ogni senso, non che di patriotismo, di pudore e di vergogna, da convertire in *sublimità d'ingiurie* il nome d'Italiano.

Mi rinfaccia inoltre parecchie *mattezze, che non sono nemmeno spiritose, e manca a loro perfino il pregio della novità.* Della *novità* m'importa poco; e della *spiritosità* meno che mai. Se però sieno *mattezze* davvero o no, mi premo assai; e mi rincresce che il sig. Predari, anzichè asserirlo, non l'abbia provato. La prima *mattezza*, di cui mi accusa, si è di *fare un generale auto-da-fè di quanti filosofi ebbe in questi ultimi tempi ed ha l'Italia*, ma io, che mi ricordi, non ho mai eretto, nè acceso

un rogo. Le altre *mattezze*, non so ben contare quante sieno, riguardano il paragone tra i filosofi moderni d'Italia e di Francia; ma egli avrebbe dovuto accennare almeno lo stato della questione, acciocchè i lettori potessero giudicare da qual parte stia la *mattezza*. Mamiani aveva affermato, che *la forma dell' intelligenza francese non è compiutamente idonea a profondi studj speculativi;* ed io credetti, che la risposta perentoria ad una tal accusa fossero i fatti. Ho quindi citato alcuni autori, notissimi a tutti i cultori della filosofia, che han dato prova d'*intelligenza compiutamente idonea a profondi studj speculativi.*

Questo era il punto essenziale della questione, e vorrei sapere che cosa ci sia da opporre al mio argumento. Del resto, ad onta che il sig. Predari lo reputi *mattezza*, io persisto nel mio giudizio, e quanto al merito comparativo dei filosofi moderni italiani e francesi, e quanto all' importanza della *filosofia italiana* nella storia contemporanea. Le prove del mio giudizio le ho esposte a lungo in due libri; e credo d'avere mostrato abbastanza: 1° che la così detta filosofia italiana moderna non è altro che la scolastica; essa dunque appartiene alla storia del medio evo, e non alla contemporanea; 2° e che però insegna tuttavia le dottrine metafisiche, cosmologiche, psicologiche, e morali, che tre secoli di critica hanno pienamente ruinate; essa dunque non può esser altro, nella sua sustanza, che una vera *farraggine di ciance e di sofismi.* E più ci penso, trovo sempre più ragionevoli queste mie *mattezze*, e sempre meno le censure del sig. Predari.

Egli mi oppone il seguente dilemma: *O giudicate il merito delle teorie speculative in ragione delle verità da esse scoperte, o dimostrate, o professate, o le giudicate in ragione dell' ingegno con cui le ha l' imaginativa architettate.* Ed io l'accetto di buon grado; qual è il *corno* che mi dee ferire? *Nel primo caso*, egli mi *sfida a mostrare, quale sia la verità, che tutta la famiglia dei filosofanti francesi da me citati abbiano nuovamente importata nel dominio della filosofia:* ma questo è un saltar fuori della questione; poichè non si tratta già di vedere, *quali sieno le verità nuovamente importate* dai filosofi francesi *nel do-*

minio della filosofia in generale; ma sibbene, se le loro opere contengano, o no, *più di vera e profonda filosofia*, che non quelle messe in luce da *tutta la famiglia dei filosofanti italici moderni.* — Mi sfida pure a *mostrare quali siano i veri progressi moderni di questa scienza, che è tuttavia in istato d'infanzia;* ed in prova mi adduce lo disensioni, le battaglie, l'ignoranza dei filosofi intorno ad alcuni problemi o insolubili, o non risoluti ancora in modo certo ed evidente: ma questo è un muovere da un falso supposto; poichè egli confunde tutta la filosofia con la sola ontologia, o piuttosto co 'l solo dogmatismo, che si travaglia indarno nel definire l'essenza intima, i principj assoluti delle cose; o quel che è più curioso, mi apostrofa come se anch'io fossi un dogmatico, o come se nei miei libri avessi combattuto, e non difeso lo scetticismo razionale. E voi, amico, vorreste che io discutessi filosoficamente questi ghiribizzi del sig. Predari?

Pertanto la conclusione del primo membro di quel suo dilemma, *che*, cioè, *il merito della verità sia tanto nelle dottrine dei filosofi francesi e tedeschi, come in quelle degli italiani*, è assurda; perchè repugna al principio stesso di contradizione, secondo il quale è impossibile che le proposizioni contradittorie sieno tutte due vere, o tutte due false. Ora, egli è notorio che i filosofi italiani ammettono tutti li articoli del dogmatismo catolico, laddove i tedeschi ed i francesi, quelli almeno cui accenna il nostro discorso, li negano quasi tutti. Dunque se *il merito della verità è nelle dottrine* degli uni, repugna assolutamente che sia pure in quelle degli altri; o se è in questi, non può essere in quelli. È vera la *filosofia catolica italiana?* Dunque è falso il razionalismo tedesco e franceso. È falsa la prima? Dunque è vero il secondo; perchè in tutti i punti fondamentali l'uno non è che la contradizione dell'altra. Nè s'è accorto il sig. Predari, ch'egli stesso repudia solennemente le dottrine de'*suoi filosofi italiani* per adottar quelle de' *miei filosofanti francesi e tedeschi;* perocchè sono appunto questi, che insegnano l'impossibilità di ridurre a condizione di scienza le pretese teorie del dogmatismo; e son quelli invece, che pre-

sumono sempre di possedere la scienza dell'Assoluto. Egli adunque, che nega questa scienza e riconosce quella impossibilità, si professa anch'egli nemico de' filosofi italiani e addetto *alla famiglia dei filosofanti* tedeschi e francesi. Vedete, amico, se il sig. Predari non sia un critico veramente cortese e garbato: chiama biasimo l'approvazione, e censura l'apologia.

L'altra parte del dilemma non è meno piacevole della prima: *Se poi considerate il merito delle dottrine in ragione dell' acutezza dell'ingegno che le ha imaginate e congeste*, egli mi grida, *come potete giudicare vere nullità filosofiche Gioberti e Rosmini?* Io mi sono stillato il cervello per sovvenirmi del luogo, in cui avessi detto che questi due scrittori, in fatto *d'ingegno*, sieno *nullità;* e tant'è, la mia memoria non ci riesce. Una sola volta, ch'io sapia, m'è occorso di parlarne; e che cosa ho detto? Nel Rosmini ho riconosciuto tale *acutezza d'ingegno, vastità di mente, ampiezza d'erudizione, da prometterci ch'egli sarebbe il Socrate, il Cartesio, o il Kant dell'Italia* (La Filosofia, *Introduzione*, xix); nel Mamiani, *anima forte, imaginazione vivace, cuore fervente, intelletto libero e nutrito di studj profondi e di dottrine liberali* (*ib.*); e nel Gioberti, un *ingegno sì smisurato, che pochi superiori o pari potrebbe vantarne la nostra letteratura; uno stile ed una favella, che rivelano ad ogni tratto la rara potenza di un egregio intelletto e la mano maestra di un eccellente scrittore* (*ib.* xxiii-xxiv). E il sig. Predari ha scoperto, che io' li giudico, per rispetto all'*ingegno*, vere *nullità!* Il suo dilemma adunque non conchiude per nessun verso; ed è, in fede mia, la più perfetta *nullità logica*, di cui m'abbia notizia.

E la professione di fede filosofica, con cui egli suggella il suo articolo, non è anch'essa originale? Per lui, *la filosofia è una bellissima palestra per li ingegni forti, profondi, imaginosi; ma è una palestra formata da un circolo perpetuo di sistemi, da cui nessun paladino può escirne con la gloria di avere conquistata la verità, e risolto pur uno de' tanti problemi, che si agitano da Platone, Aristotele, Zenone, Epicuro in poi.* E vuol dire: 1° che la filosofia, secondo la magnifica definizione del

sig. Predari, non è mica una scienza, nè razionale, nè positiva; ma un mero gioco di parole o d'idee senza costrutto; 2° che tutta la filosofia consiste ne' pochi problemi d'ontologia, che danno origine ai varj sistemi d'idealismo, panteismo, scetticismo, ecc.; giacchè solo di que' problemi si può asserire, ch'ella non ne abbia *risolto pur uno;* laddove in tutte le altre sue parti, che prescindono dal sovrintelligibile e dal sovranaturale, ne ha risoluto benissimo già un gran numero, ed ha costruito un corpo di teorie così certe e apodittiche, come quelle di ogni altra scienza naturale; 3° e che per meritarsi dal signor Predari il titolo di scienza, la filosofia dovrebbe *conquistare la verità,* cioè la verità assoluta, cioè comprendere l'incomprensibile, fare l'impossibile, limitare l'infinito. Capite bene, amico, che il sig. Predari non è poi tanto indiscreto; e purchè proveda li uomini d'una mente infinita e d'una ragione assoluta, la cosa è facilissima e va co' suoi piedi.

Indi finisce in questi termini: *Il vostro* panteismo, *il vostro* socialismo, *che di tutti i sistemi sono forse i più prestigiosi, sono metallo antico, diversamente, più modernamente, più bellamente coniato, ma nulla più; sono idee precinte di un maggior lusso scientifico, ma che nella sustanziale loro essenza* (sic) *hanno ben dato oggidì nuovi scrittori, ma non filosofia nuova e più vera di quella di Senofane e Platone.* Ora, 1° egli mi regala quì un diploma di *panteista,* mentre io ne sono affatto indegno; poichè ho dichiarato espressamente, e più volte, di non professare il panteismo; 2° egli ammette il progresso della filosofia, e rompe quindi il *circolo perpetuo,* in cui l'aveva chiusa; perciocchè riconosce, che i nuovi sistemi sono *metallo antico* bensì, ma *diversamente, più modernamente, più bellamente coniato, e con maggior lusso,* cioè *valore scientifico.* Nel che appunto consiste ogni possibile progresso delle scienze, le quali han per officio, non di creare o inventare nuovi *metalli,* sibbene di venir coniando il *metallo* antico ed unico con forme via via più *scientifiche,* più razionali, più *belle;* 3° e nello stesso tempo egli nega ogni progresso della filosofia; dacchè *la sustanziale essenza* di quel *metallo,* cioè di quelle *idee,* è

sempre la stessa. Il sig. Predari adunque dee negare anche il progresso di ogni scienza e d'ogni arte; poichè nessun' arte e nessuna scienza è giunta mai a variare *la sustanziale essenza* del proprio oggetto: deve anzi negare la possibilità medesima d'ogni progresso del pensiero e dello spirito umano; giacchè lo spirito e il pensiero non han potere alcuno su *la sustanziale essenza* di veruna cosa. O altrimenti, egli deve affermare che i moderni naturalisti, per esempio, han dato un'altra *sustanziale essenza* agli animali, alle piante, alle pietre; li astronomi, una nuova *essenza sustanziale* alle stelle ed ai pianeti; i fisici ed i chimici, una diversa *essenza sustanziale* alla materia; li anatomici e i fisiologi, una moderna *essenza sustanziale* all'uomo. E qual delle due valga meglio: se quella negazione o quest'affermazione, deciderà il sig. Predari; chè, per me, l'una vale ben l'altra, nè più nè meno: ambedue involgono la *nullità* assoluta della filosofia, della scienza, della ragione, e del pensiero. Insomma, dove fa egli consistere il progresso del sapere? Nella forma delle cognizioni, o nella *sustanziale essenza* degli oggetti? Se nella prima, la filosofia ha progredito, come tutte le altre scienze: se nella seconda, è impossibile il progresso di qualunque scienza, come della filosofia.

Eccovi, mio buon amico, alcune osservazioni, che la lettura del *Bollettino* mi ha suggerito. Spero che bastino a soddisfare, almeno in parte, il vostro desiderio; e alla men trista, vi chiariranno ancor una volta, che *la virulenza, il furore, la furibondia, e la ferocia delle ingiurie* non sono nè instinti del mio cuore, nè leggi della mia critica. Addio.

VALORE DELLA FILOSOFIA.[1]

I.

Che cos'è la filosofia? — Poco tempo fa ci toccò di leggere in un foglio torinese, dedicato specialmente agl'interessi delle

[1] Il Diritto, Anno I. N. 101, 109, — Torino 31 luglio, 9 agosto 1854.

scienze e delle lettere, ch'essa *non è più che una mera filologia;* che la storia dei sistemi filosofici *si riduce a nulla più che alla storia del vario significato controverso di alcuni vocaboli;* e che la filosofia è, *anzi che una scienza, una mera polemica, e tutti i suoi sistemi sono l'uno rispetto all'altro sofistici ed assurdi.* Ed è un uomo dotto, che si compiace di questi paradossi! È uno scrittore amico del progresso, che spende il suo ingegno ed il suo studio a bistrattare e maledire così la parte più nobile e sublime dell'umano sapere!

Altri già gli avea provato quanto le sue accuse fossero vane; poichè le *battaglie di definizioni impossibili e di classificazioni arbitrarie* non costituiscono tutta la filosofia, ma una sua minima parte; quella parte cioè, che essendo di sua natura trascendentale e incomprensibile, perchè si travaglia nell'indagine delle essenze, non può ridursi mai alla condizione di scienza, nè mai può uscir fuori dei limiti dell'induzione, dell'ipotesi, e perciò della polemica. Ora il negare tutta la filosofia, perchè non giunge a risolvere alcune questioni ontologiche, sarebbe così ragionevole come il negare tutta la matematica, perchè non arriva a sciogliere il problema della quadratura del circolo: processo che riescirebbe evidentemente necessariamente alla negazione d'ogni scienza; giacchè non ve ne ha alcuna che non incontri nel suo oggetto qualche lato oscuro, misterioso, che la ragione deve scrutare sempre, ma non può comprendere mai.

Del resto, nella stessa filosofia speculativa o pura, oltre l'ontologia, non vi sono forse altre parti, che in certezza ed evidenza gareggiano con qualsivoglia scienza razionale? Le dottrine della logica e dell'etica, a cagion d'esempio, non offrono tutto quel rigore scientifico, che possa desiderarsi maggiore?

Ma la filosofia, come la matematica, non è *pura* soltanto, è anche *applicata;* e le sue applicazioni alla storia, alla religione, all'estetica, al diritto, alla politica, all'economia, ecc., formano oggimai quel corpo di scienze filosofiche, le quali sono la più bella gloria dello spirito umano nell'èra moderna.

. . . .

II.

Il sig. Predari nel N. 75 del suo *Bollettino* risponde alla brevissima critica da noi fatta di certe sue idee intorno al valore della filosofia. Siccome anche noi « amiamo supremamente la discussione, perchè amiamo in modo supremo la » verità; » così ci teniamo in debito di esaminare la sua risposta, la quale ci sembra che non soddisfacia punto alle objezioni del *Diritto*, nè giustifichi le opinioni del *Bollettino*. Essa dividesi in cinque punti; e noi brevemente li discuteremo ad uno ad uno.

1.° Predari ci accusa d'*ingiustizia*, perchè noi abbiamo riferito il suo discorso alla filosofia in generale, laddove « dalle premesse, ed anzi pure dal contesto dei *suoi* articoli, » abbastanza chiaramente si rileva, come i *suoi* giudizj intorno » alla filosofia riguardavano unicamente la *filosofia speculativa*, » le *teorie speculative*, quella più astratta parte delle dottrine » filosofiche, che si riferisce alla scienza del pensiero. » Ed in prova cita un passo, ove accenna ai *filosofi speculativi*, e ricorda di aver parlato sempre di *sistemi filosofici*, di *questioni speculative*. Noi crediamo invece di aver dato al suo discorso quel valore che ha, nè più nè meno. Perciocchè, se alcune volte egli circoscrive la filosofia nel campo della sola speculativa, altre volte allude pure alla filosofia generalmente, senza restrizione veruna. Così, là dove riassume egli stesso e definisce precisamente la portata del suo concetto, si esprime in questi termini: « Noi abbiamo detto, che la filosofia è una » mera polemica (N. 62). »

La frase di *sistemi filosofici* è generalissima di sua natura; e quadra egualmente a tutte le parti della filosofia.

La *questione*, ch'egli aveva tolto a discutere, era il *sentimento*, cioè una parte della psicologia, la quale è forse la meno *speculativa* di tutte le parti, che compongono la filoso-

fia. E li autori che allega, son tutti i più celebri filosofi di tutte le scuole, senza eccezione.

Nè il *contesto* de' suoi articoli sarebbe bastato a particolareggiare il significato o l'oggetto della sua critica, quand'anche non vi si leggesse mai *filosofia* senza l'aggiunto di *speculativa*. Perocchè, in primo luogo, Predari non dice mai quali altre specie o parti di filosofia, oltre la speculativa, egli riconosca ed ammetta siccome dotate di un valore scientifico; e però, negata la *speculativa*, che cosa ci resta?

In secondo luogo, la speculazione è, a rigore di termini, un carattere essenziale e costitutivo di tutta la filosofia; sicchè, rimossa ogni condizione speculativa, il concetto stesso di filosofia è annullato. Vero è, che invase l'uso di contraporre alla *filosofia speculativa e teoretica* la *filosofia sperimentale e pratica;* ma queste locuzioni, se non vogliansi rendere assurde, conviene interpretarle benignamente, e adoperarle per quello solo che valgono, e nulla più. L'*esperienza*, infatti, non può divenire scienza se non mediante l'opera della ragione, che classifica i fatti particolari, ne indaga i rapporti, ne stabilisce le leggi, ne forma un sistema: il che evidentemente implica la necessità d'idee universali e di principj assoluti, cioè di teorica e di speculativa. Ed a questa necessità van pure suggette le scienze fisiche e naturali; giacchè una collezione di fatti o fenomeni comincia ad essere scienza allora soltanto che diviene un *sistema di cognizioni;* e sistema non può essere mai se non per via di dottrine universali, cioè di speculativa e di teorica.

Codeste son nozioni affatto elementari, intorno a cui non si muove dubio da nessuno. E se noi volessimo citare autorità e testimonianze in loro conferma, ne avremmo da comporre chi sa quanti fogli, per non dire volumi. Valga una per tutte. « Non havvi esperienza propriamente detta, che non im-
» plichi l'intervento d'uno o più di quei principj assoluti, che
» sono come il fondo e l'essenza della ragione. Senza parlare
» delle scienze morali, poichè l'empirismo le nega, nelle
» scienze fisiche e naturali qual legge potrebbesi affermare

» legitimamente, se lo spirito non potesse andare oltre i fatti? » Voi dite che l'attrazione è la legge universale della materia; ma chi ve l'ha insegnato? Chè l'esperienza, come notava Aristotele or fa più di duemila anni, c'insegna bensì » ciò che è qui o là, oggi o ieri; ma non può dirci nulla di » ciò ch'esiste altrove, di ciò che sarà domani, di ciò che fu » sempre. E pure, nella fisica e nelle scienze naturali voi affermate l'identità delle leggi della natura per tutti i tempi » e tutti i luoghi. — Non havvi dunque, nè può esservi una » scienza, che si limiti alla cognizione del particolare: l'esperienza, limitata a tale corpo, a tal punto dello spazio, a tal » instante della durata, non può permettere allo spirito di affermare nè di credere una verità, che si estenda all'universalità dei corpi, all'immensità dello spazio, all'eternità » della durata. Ciò che costituisce ogni scienza, è il passaggio dal particolare al generale; e in questo passaggio è lo » spirito che interviene da sè stesso, per la sua propria energia; è la ragione che varca l'abisso con la potenza dei principj, che sono in lei [1]. »

La *pratica* poi, presa nel suo proprio senso di *azione* o esecuzione, non ha da far nulla con veruna scienza del mondo. Una scienza qualsiasi non può chiamarsi pratica, se non in quanto mira a dirigere l'azione, cioè a indagare e stabilire le leggi teoretiche della pratica. È dunque sempre speculativa. Anche questa dottrina è commune tra i filosofi d'ogni scuola: citiamone uno. « L'uomo, dice il Rosmini, è un essere conoscitivo ed attivo; e perciò l'umana vita dividesi acconciamente in *teoretica* e *pratica*. Non così, a rigore di proprietà, » può dirsi della filosofia. Perocchè la filosofia non è un'*azione;* anzi ella è sempre una *contemplazione,* tratti di che che » si voglia. La filosofia adunque tutta intiera è essenzialmente » *teoretica;* ma fra li oggetti, de' quali ella tratta, vi ha l'azione, cioè la pratica; e quindi è che per brevità di parlare fin qui si usò di denominare *filosofia pratica* quella,

[1] *Dictionnaire des sciences philosophiques, art.* Empirisme.

» che veramente non è pratica, ma che tratta della pratica: » il che è quanto dire, che dà la *teoria della pratica* [1]. » Dunque, ripetiamolo, tutta la filosofia è più o meno speculativa; onde chi combatte in termini generali la speculativa, combatte tutta intiera la filosofia. Quindi il senso, che attribuimmo al discorso di Predari, è quello che gli appartiene: dov'è adunque l'*ingiustizia?* E se chi sostiene, che « Bockel insegnando » l'affumicamento delle arringhe, Jenner studiando le pustole » della giovenca, furono più utili all'uomo che non Fichte » ed Hegel, » venne da noi qualificato per uomo che bistratta e maledice la parte più nobile e sublime dell'umano sapere; non siamo stati anche troppo assegnati e benigni?

2.° Noi abbiam detto essere trascendentale ed incomprensibile quella parte della filosofia, che si travaglia nell'indagine delle essenze. E Predari ci risponde che lo nega; perchè vorrebbe « sapere, se i filosofi siansi fra loro unanimemente » intesi su ciò che sia *sensazione, imaginazione, volontà, senti-* » *mento*, ecc., sopra un solo vocabolo, che significhi un atto » dello spirito. » Bella ragione! E non si è accorto, ch'egli conferma espressamente, formalmente ciò che pretende di negare? Non s'è accorto, ch'egli ci domanda appunto la cognizione di una essenza? Perocchè la risposta alle domande *che cosa sia sensazione, volontà*, ecc., dovrebbe contenere precisamente l'essenza delle medesime facultà o funzioni mentali. E certamente l'eruditissimo Predari non ignora che l'essenza di una cosa è ciò che le scuole soleano chiamare *quiddità:* voce, con cui voleasi propriamente indicare, che l'essenza è espressa dalla definizione, con cui si risponde alla domanda *quod quid est*. Egli adunque per provare che v'ha qualche cosa d'incomprensibile oltre le essenze, cita.... che cosa? l'esempio delle essenze! Così, in luogo di contradire a noi, egli contradice a sè stesso.

Del resto, non è vero che « i filosofi *non* siansi fra loro » unanimemente intesi sopra un solo vocabolo, che significhi

[1] *Principj della scienza morale, Prefazione.*

» un atto dello spirito; » e basta confrontare i trattati moderni di psicologia per accertarsi che v'ha bensì disaccordo in alcune teorie, ma in altre v'ha unanime consenso; e che se certe leggi e proprietà degli atti dello spirito sono controverse, perchè dubie o incognite, molte altre sono ammesse da tutti, perchè note e certissime. La logica di Predari menerebbe alla negazione assoluta di qualunque scienza anche sperimentale; poichè non havvi una sola forza della natura, le cui leggi e proprietà, per tacer dell'essenza, vengano *tutte* intese unanimemente da tutti i fisici, i chimici, i fisiologi, i naturalisti. Se dunque la varietà delle loro opinioni non nuoce alla scienza della natura, perchè la varietà delle opinioni dei filosofi nuocerà alla scienza del pensiero?

3.° Noi abbiam detto, che la filosofia non giunge a risolvere alcune questioni ontologiche. E Predari ci risponde, asserendo « che tutta la ontologia è in istato di polemica, è » campo di sistemi, in cui la certezza si maschera di verità. » Qui occorre primieramente un'altra questione di fatto, cioè l'accordo dei filosofi in molte dottrine di ontologia; ed a risolverla non fa pur mestieri che di consultare i loro libri. Dai quali apparisce, come non vi abbia dissenso, nè polemica circa le dottrine, che riguardano i principj delle verità necessarie e delle contingenti; i caratteri della possibilità e della esistenza, dell'identità e della distinzione, della simiglianza e della diversità, della causa e dell'effetto; le proprietà dell'ente in genere, dell'infinito e del finito, dell'assoluto e del relativo, ecc. La polemica ed il dissenso però han luogo solo in *alcune* questioni, cioè in quelle che toccano l'essenza reale delle cose, o certe loro relazioni che involgono la cognizione della loro essenza reale, come l'origine prima ed assoluta degli enti, la coesistenza dell'ente necessario e del contingente, il fine ultimo degli individui e dell'universo, ecc.

Occorre poi una questione di dottrina, cioè la verità e la certezza di quelle teorie ontologiche, in cui consentono generalmente i filosofi; ed a risolverla non vale per fermo un'asserzione gratuita del sig. Predari. S'accinga un po' a confu-

tare le dimostrazioni dei loro teoremi; e poichè a lui piace cotanto il rigore matematico, si provi a combattere l'ontologia di quei filosofi, che l'han trattata co 'l metodo e con la forma della geometria: Spinoza, per esempio, Wolf, Genovesi, Storchenau; tenti un po' di strappar la *maschera* della *verità* a quelle *proposizioni* (e son le più), ch'essi tengono unanimemente per vere e certe; e se riesce ad impugnarle con sillogismi così ben fatti, come quelli ch'essi adoperano a dimostrarle, noi gli promettiamo di abjurare issofatto la nostra speculativa, e di professare il suo scetticismo.

4.° Abbiam detto, che la filosofia non e *pura* soltanto, ma anche *applicata;* e le sue applicazioni formano quel corpo di scienze filosofiche, le quali sono la più bella gloria del sapere moderno. E Predari ci risponde che « la parte più problema- » tica, più controversa, battagliata di tutte queste dottrine, è » quella che ha importata in esse la speculativa, cominciando » dalle definizioni. » Ma, ad onta di tutte le controversie e le battaglie, sta pur sempre fermo, che senza la *speculativa* non sarebbero *dottrine;* e che però alla speculativa è dovuta anche la parte loro più soda, più nobile e feconda.

L'incertezza poi delle *definizioni,* abbiamo già avvertito che nasce dalla incomprensibilità delle essenze; e quindi non è propria della filosofia soltanto, ma è commune a tutte quante le scienze. O sono forse più d'accordo i fisici (e dicasi lo stesso dei cultori di qualunque altra scienza naturale) nelle definizioni di materia, corpo, forza, moto, luce, calore, magnetismo, elettricità, ecc., di quel che i filosofi nelle definizioni di sostanza, spirito, intelletto, volontà, sentimento, ecc.? No, senza dubio; poichè se trattasi di definizioni *nominali,* i filosofi le danno come i fisici; ma se trattasi di definizioni *reali,* i fisici non possono darle meglio dei filosofi.

La logica inoltre c'insegna che v'hanno cose, le quali non possono al tutto definirsi. Perciocchè definire una cosa è sviluppare la serie degli elementi compresi nel suo concetto. Ove manchi la pluralità degli elementi, la definizione è rigorosamente impossibile. Dunque le cose semplici, incomplesse,

enti o modi che sieno, non possono definirsi; e Predari, che esige queste definizioni dai filosofi, esige l'assurdo.

D'altra parte, acciocchè una scienza potesse fornirci le definizioni reali di tutte le cose, che cadono sotto il suo dominio, dovrebb'essere *perfetta;* dovrebbe, cioè, *comprendere* il suo oggetto. Ora questa perfezione è intrinsecamente inaccessibile allo spirito umano; perchè la *comprensione* anche solo d'un fil d'erba o d'un granello d'arena richiede un'intelligenza infinita. E Predari, a cui l'infinito è tanto in uggia, vorrebbe adunque obligare ogni filosofo ad essere un Dio?

5.° Abbiamo detto, che certe parti della filosofia pura, come la logica e l'etica, offrono tutto quel rigore scientifico, che può desiderarsi maggiore. E Predari ci risponde, che ciò *non regge;* perchè « la logica e l'etica sono dottrine essenzialmente precettive, e quindi pratiche anzi che speculative. » Ma noi gli chiederemo dapprima, se la logica e l'etica sieno scienze. Non vorrà negarlo, crediamo. Dunque repugna il chiamarle *dottrine precettive;* poichè una *dottrina*, che fosse meramente *precettiva*, potrebbe formare un codice, ma non mai una scienza: la scienza è essenzialmente dimostrativa. Quanto alla distinzione volgare fra le dottrine speculative e le pratiche, abbiamo già mostrato com'essa non giovi punto nè poco alla causa del Predari.

E poi, che cos'è la logica? È la teoria del ragionamento, cioè il sistema delle leggi universali e necessarie del pensiero. E che cos'è l'etica? È la teoria del dovere, cioè il sistema delle leggi universali e necessarie della libertà. Ora queste leggi non s'inducono da fenomeni, ma si deducono da principj; non sono il risultato di ciò che si fa, ma sono la norma di ciò che si dee fare. La logica e l'etica adunque sono scienze speculative. E se v'ha tuttavia in esse una parte precettiva, gli è perchè ambedue sono ordinate a dirigere l'aziono; ambedue sono teorie d'una pratica: la prima, del ragionamento; e la seconda, del dovere. Ma i loro precetti non sono altro che corollarj ed applicazioni razionali de' loro teoremi; nè perciò detraggono punto al carattere speculativo, che le costituisce ambedue.

Ma ci oppone ancora Predari: « Fate mo' che quella risalga » alle origini delle idee, alle forme del pensiero che vuol di» sciplinare; che questa risalga alla genesi dei diritti e dei » doveri che vuol codificare; e dal positivo passerete al que» stionabile, al sistematico, perchè speculativo. » No, signore, non passeremo già al *questionabile* (lasciamo stare il *sistematico,* perchè una *scienza* non *sistematica* sarebbe una scienza non scientifica, una contradizione formale nei termini), *perchè speculativo;* giacchè tanto nelle origini delle idee e nelle forme del pensiero, quanto nella genesi dei diritti e dei doveri, vi ha molto di *speculativo,* che pur non è *questionabile.* Questionabile è bensì il punto o modo assoluto di quella origine e di questa genesi; perchè a determinarlo con certezza apodittica farebbe sempre mestieri di *comprendere* l'essenza reale dell'uomo, la quale ci è, come tutte le altre, incomprensibile. Il che prova soltanto, che le scienze filosofiche non han raggiunto l'ultimo termine del loro compimento. Ma qual è, di grazia, ce l'indichi il sig. Predari, qual è mai la scienza, in cui non rimanga più nulla d'ignoto, di dubio, di questionabile? Facia mo' egli che la matematica stessa, a cagion d'esempio, esca fuori delle leggi e dei rapporti della quantità, e risalga alle cause, alle origini, alle essenze; e vedrà tosto andarsene in fumo la sua certezza e la sua evidenza; vedrà nella stessa matematica nascere inevitabilmente la *polemica* e il *questionabile,* siccome nella filosofia.

Ma tutta questa incertezza ed oscurità non varrà mai a distogliere l'ingegno umano dalle investigazioni metafisiche; nè tutta quella certezza ed evidenza basterà mai a contenerlo nella cerchia delle cognizioni positive. La ragione, con buona pace del Predari e del suo *Bollettino*, aspira all'infinito; e questa aspirazione non è un capriccio o una vanità degli ontologi, ma un instinto invincibile, un bisogno insaziabile dell'umana natura: instinto e bisogno, che rivelano la suprema grandezza dell'uomo; e se formano il tormento, formano anche la felicità della sua vita. È officio pertanto del filosofo classificare esattamente le cognizioni; discernere le positive

dalle ideali; e non confondere giammai i fatti co'i concetti, la realtà dell'esperienza con la poesia del sentimento: ma dar colpa all'uomo della curiosità inestinguibile che lo punge, rimproverargli una legge impreteribile della sua condizione, confinare la sua intelligenza nel campo dei sensi ed interdirle ogni volo nella sfera dell'ideale, è opera stolta e ridicola. A tutti li sforzi di questo volgare scetticismo resiste un ostacolo, che per buona ventura è insuperabile: la natura.

Il sig. Predari, conchiudendo, esprime il dispiacere « di » ignorare come, dove, e quando *altri* abbia onorato di una » risposta i *suoi* articoli; » e c'invita a « toglierlo da questa » ignoranza. » Eccoci pronti a soddisfarlo. Egli dee ricordare, che questi articoli non sono che l'amplificazione di un altro da lui publicato su'l cadere dello scorso anno nel suo *Bollettino*. Or ai primi di genajo l'*Italia e Popolo* stampava una lettera, e Mamiani recitava nell'Academia di filosofia italica un discorso (e ne fece menzione allora, se la memoria non ci fallisce, la *Gazzetta di Genova*), dòve era messa in chiaro tutta la *vanità delle sue accuse contro la speculativa.*

DIFESA DEL CRITICISMO. [1]

Risposta al signor Brothier.

I.

La *Revue*, fedele al suo programma di libera e larga espressione di ogni dottrina, che rispetti l'autonomia della ragione, ha publicato nei suoi fascicoli 13 e 14 due articoli del signor Leone Brothier su d'una questione, che negli studj filo-

[1] Tradutta in francese e publicata dalla *Revue philosophique et religieuse* nel vol. V, ottobre 1856.

sofici può dirsi, massime oggidì, capitale. Egli ha preso a discorrere *De la notion de l'Être,* con espresso intendimento di contraporre al criticismo una teoria ontologica, la quale valga a trionfare di tutte le sue objezioni e ad appagare tutte le sue esigenze. Quel titolo e quello scopo, quando pure non ne fosse bastato il nome dell'egregio autore, doveano invogliarmi a leggere e a meditare con particolare attenzione uno scritto, che pigliava appunto di mira il sistema da me professato, e noto già ai lettori della *Revue*, dacchè essa mi fece l'onore di tradurre e publicare li articoli della *Ragione*, in cui esponendo il criticismo dell'illustre mio amico C. Renouvier, io mi dichiarava suo seguace senza eccezione o restrizione alcuna. [1]

E a questo motivo tutto personale, che m'induceva ad esaminare con la massima diligenza i principj e i raziocinj del sig. Brothier, s'aggiungeva la curiosità, che la mia professione di criticista rendeva ancora più viva e legitima, di vedere se egli fosse davvero riuscito a trovare un'ontologia, la quale, più fortunata delle altre, evitasse li scogli, in cui finora tutte aveano rotto miserabilmente; e fornisse una soluzione certa, positiva, apodittica agli ardui problemi, che il criticismo, dopo tanti secoli di controversia, ha dichiarato insolubili. Nè da parte mia era una semplice curiosità, ma insieme un sincero desiderio di rinvenire nella teorica del sig. Brothier quello splendore della verità, che indarno avevo cercato lungamente e studiosamente in tutti li altri sistemi di metafisica. Perocchè se credo falsa in generale l'accusa, che muovesi communemente al criticismo, di velare un satanico orgoglio sotto le forme di un'eccessiva modestia, e di far pompa d'ignoranza, non già per amore della ragione, ma per odio della scienza e della verità, in quanto a me so e sento, che nei miei studj non c'entra per nulla nè la superbia, nè l'umiltà; che sola ed unica mia guida è la ragione; che non ammetto nessuna teorica dell'Assoluto, perchè non ne conosco alcuna, in cui sia dato di riconoscere i caratteri della scienza; e che però lungi dal sen-

[1] Revue, liv. 2. et 3.

tirmi umiliato quand'altri giungesse a provarmi ciò che io stimo inconoscibile, benedirei di gran cuore a chi sapesse trarmi d'inganno; o saluterei come uno de' più fausti e lieti giorni della mia vita, il giorno che un filosofo m'insegnasse una buona volta, che cosa sia l'Assoluto o l'Ente in sè e per sè, l'Infinito, Dio, l'Essere puro, o comunque voglia denominarsi; e me ne costruisse una dottrina sicura da ogni colpo della critica, da ogni assalto dello scetticismo.

Duolmi però di dover confessare, che l'esame del sistema di Brothier non ha fatto altro che confermarmi vie più nelle conclusioni, a cui già m'avea condotto la critica dei sistemi ontologici, che lo han preceduto; e in luogo di avermi convertito al dogmatismo, egli ha finito di persuadermi, che sono opera sempre vana li sforzi dei metafisici per ridurre a teoria l'Assoluto; e che l'unica soluzione vera, chiara, irrepugnabile dei problemi trascendentali si è quella del criticismo, che li vuole eliminati dal campo dell'umana conoscenza.

La discussione rispettosa e leale, ma franca e rigorosa, ch'io prendo a fare dei principj del sig. Brothier, metterà i lettori della *Revue* in grado di pesare il valore dei suoi e dei miei argumenti, e di pronunciare con piena cognizione di causa il loro giudizio su 'l merito filosofico del dogmatismo e del criticismo, che noi rispettivamente propugniamo.

II.

Il sig. Brothier comincia a definire lo stato della questione nei termini seguenti: « L'école du criticisme pose comme une » sorte d'axiome, que la sphère de la connaissance est circon- » scrite dans la limite des phénomènes; que les phénomènes » et leurs lois sont l'unique objet de la science; d'où il sem- » blerait résulter que le mot *être* n'est qu'un mot vide de sens » n'exprimant aucune réalité. Nous professons, de notre côté, » que la science générale, que la philosophie ou le dogme n'est

» autre chose que le développement de la notion de l'être. [1] »
V'ha, se non erro, qualche espressione inesatta in questo modo di proporre la questione. Il criticismo non ha mai preteso, ch'io sapia, di spacciare il suo concetto fondamentale per un assioma, e forse non v'è scuola al mondo meno assiomatica di lui. Quella proposizione, lungi dall'essere per lui un assioma, non è anzi che l'ultima conclusione a cui sia pervenuto a traverso della critica lunga, severa, inesorabile di tutte le psicologie e le ontologie del dogmatismo. Nè mi sembrano ben chiari e precisi i termini, onde Brothier indica l'antinomia tra i fenomeni e l'essere o la realtà; perocchè il criticismo elimina affatto quella dualità, che i dogmatisti inventarono fra l'essere o la sustanza e le sue manifestazioni: per esso i fenomeni sono li esseri, e li esseri i fenomeni; fenomeno e realtà sono per esso una sola e medesima cosa; e una pura sustanza, un essere puro, sussistente in sè e da sè, indipendento da ogni condizione relativa e fenomenica, è una chimera, un fantasma creato dalla imaginazione, un bel nulla. Perchè dunque esprimere in forma di un'illazione così dubitativa ciò che il criticismo pensa dell'essere? perchè non attribuirgli nettamente la dottrina da lui sostenuta a viso aperto e senza tante ambagi?

Stando poi alla definizione, che ivi stesso dà il sig. Brothier della filosofia, non posso augurarne molto bene. Lasciamo stare ciò che vi ha di bizzarro nel rendere sinonimi i vocaboli *dogma* e *scienza;* ma far consistere la filosofia nel *développement de la notion de l'être*, che vuol mai dire? Di qual *essere* intende parlare? Dell'essere puro, assoluto, infinito? Ma allora mutilerebbe stranamente la filosofia, troncandone le parti più vitali, più positive e scientifiche, quelle che trattano sotto varj aspetti dell'uomo. E non gioverebbe il dire, che queste parti ci troverebbero sempre luogo, mediante le relazioni che legano l'essere dell'uomo all'essere assoluto; perocchè dov'è la logica capace di trarre dalla nozione dell'assoluto le leggi del relativo? E chiudendo la filosofia nel cerchio dell'essere infi-

[1] Revue, liv. 13, pag. 31.

nito, con qual metodo potrà mai cavarsene fuori la scienza di un ente finito?

Ma ciò che il sig. Brothier soggiunge intorno al concetto fondamentale del criticismo, mi suona ancora più strano. Dopo accennato di volo o riprovato in tono, a mio parere, disdicevole ad un campione della *nozione dell'essere*, il sistema di Spinoza, che non ammetteva se non un essere solo, una sola sustanza; egli continua: « A prendre l'affirmation du criti- » cisme au pied de la lettre, il s'agirait d'une énormité plus » grande encore que celle osée par Spinoza; il s'agirait de dé- » clarer que nulle substance n'existe, et que Dieu lui même » n'est, comme tout le reste, qu'un phénomène, un signe et » non un être, un mode et non une chose, ou, tout le moins, » que puisque nous ne connaissons absolument que des phé- » nomènes et des modes, nous ne pouvons le connaître et » l'affirmer qu'en tant que mode et phénomène. Bien évidem- » ment ce n'est pas à cette sorte de nihilisme que veulent con- » clure les penseurs éminents engagés dans la voie ouverte » avec tant d'éclat par le philosophe de Kœnigsberg. Il y a là » certainement un malentendu. [1] » Io per me gli rendo le più sincere grazie per l'indulgenza che egli usa verso i criticisti, e la benignità con cui cerca di scusare l'*enormità*, il *nichilismo* della loro dottrina; ma nella nostra controversia tali sentimenti sono fuori di proposito. In luogo di gridare all'enormità per andare subito in cerca di una benigna interpretazione, parmi ch'egli avrebbe fatto assai meglio di esporre fedelmente la nostra dottrina; contraporre ai nostri i suoi argumenti; provare quelli assurdi e questi legitimi; e poi gridare all'*enormità*, al *nichilismo*, quanto e come gli fosse piaciuto. Io gli avrei saputo miglior grado assai della sua logica rigorosa che della sua generosità intempestiva.

Tanto più che se v'ha enormità nella dottrina da lui riferita come propria letteralmente del criticismo, la colpa non è nostra, ma sua; giacchè suoi, e non nostri sono i termini con

[1] Pag. 31, 32.

cui l'espone. Il che mi fa a buon dritto maraviglia, trattandosi di un sistema ch'ebbe di recente un interprete così profondo e chiaro ad un tempo, così preciso ed accurato, in C. Renouvier, il cui libro non è certamente sconosciuto ad un collaboratore della *Revue*. Ora se il sig. Brothier avesse ricavata da quel libro l'esposizione del criticismo, non lo avrebbe giammai rappresentato come un sistema, che ammette i *segni dell'essere*, e nega l'*essere;* ammette i *modi della sustanza*, e nega *la sustanza:* enormità e controsensi, che non potevano mai cadere in mente a nessuno di noi. Tutto il *malentendu*, che vi ha qui, mi par che provenga unicamente dall'attribuire al criticismo un linguaggio, che non è il suo: ecco tutto.

III.

Il sig. Brothier all'incontro lo vuol derivare dal significato diverso, che si dà alla parola *conoscere;* e passa quindi ad analizzare minutamente il fatto della conoscenza [1]: su la qual analisi ci sarebbe forse non poco da ridire, chi volesse sottoporla ad un esame severo e particolareggiato; ma esso mi trarrebbe in una discussione secondaria, che troppo ci dilungherebbe dalla principale. Lascerò dunque in disparte questo punto di psicologia, e gli concederò, che la conoscenza consta di tre elementi: *ragione, sensazione*, e *sentimento*, i quali però *non sono tre facultà distinte, che possano svilupparsi isolatamente;* ma tre forme, tre modi di essere egualmente essenziali alla conoscenza, la quale è il produtto del loro simultaneo concorso. [2]

Or bene, anch'egli confessa che: « Raison, sensation, sentiment, l'entendement humain, l'école du criticisme est parfaitement en droit de le soutenir, ne connaît autre chose que des modes, des phénomènes. [3] » Confessione, come ognun

[1] Pag. 32, 33.
[2] Pag. 33.
[3] *Ibid.*

vede, che sembra dar vinta la causa al criticismo; poichè se ciascuna delle tre forme dell'intelletto non può conoscere altro che fenomeni, ne segue evidentemente, che per l'intelletto umano al di là dei fenomeni non c'è che il nulla. E pure il sig. Brothier rifugge dall'enormità o nichilismo di una tal conseguenza; e ripiglia invece: « Mais l'entendement humain est-il » entièrement constitué par ces trois nuances d'être? Toute » connaissance, en d'autres termes, se réduit-elle à un fait » de raison, de sensation, ou de sentiment? C'est là qu'est » la question. [1] » Io invece credevo, che posto quel principio, la questione fosse bella e decisa; perocchè se la ragione, la sensazione, e il sentimento sono le tre forme essenziali della conoscenza; e se l'oggetto di ciascuna d'esse non è e non può essere altro che un fenomeno; non è egli chiaro e manifesto, che da un lato tutta la conoscenza è circoscritta nei fenomeni, e che dall'altro quelle tre forme di conoscenza costituiscono tutto il nostro intelletto? Finchè rimangano salde quelle premesse, io per me non vedo come possa più cadere questione su la conseguenza. Ad evitare la conseguenza parmi non siavi altro scampo possibile, tranne quello di mutare la premessa, aggiungendo, per esempio, alle tre forme di conoscenza, già dichiarate essenziali, una o più altre forme, essenziali del pari, ma d'indole diversa, e destinate a rivelarci qualche cosa di più che i fenomeni. Il sig. Brothier però non crede di averne punto mestieri; e pretende di menarci a conoscere l'essere o la sustanza con sole quelle tre funzioni, che egli stesso riconosce impotenti ad andare oltre i fenomeni. L'assunto è veramente singolare, e tiene del prodigioso: se il sig. Brothier ne viene a capo, non ci sarà più miracolo dinanzi a cui debba titubare la mia fede.

Ed ecco come egli ragiona: « Si ces trois manières d'être » ne faisaient que s'ajouter les unes aux autres, leur addition, » leur somme ne donnerait encore que ce que chacune d'elles » produit, à savoir la connaissance des modes. Mais elle fait autre

[1] *Ibid.*

» chose que de s'additionner. On ne peut pas poser l'équation:
» Entendement = sensation + sentiment + raison. La seule for-
» mule legitime est celle-ci: l'entendement, la faculté de con-
» naître consiste dans l'accord, dans la combinaison, dans l'*as-
» sociation* de la *raison* et de la *sensation* au moyen du *senti-
» ment;* de la science et de l'expérience au moyen de la foi. La
» justification de cette formule d'une importance capitale exi-
» gerait de trop longs développements: supposons cette justi-
» fication complète, et étudions-en les conséquences. [1] » Come!
supponiamo! Si tratta del principio capitale, che il sig. Brothier ci oppone per decidere tutta la nostra controversia; e osa chiederei di supporlo? Osa valersene senza nè pure giustificarlo? Osa adoperarlo a guisa d'assioma? Affè che a questo modo non c'è questione al mondo, che non potesse finire in quattro parole. Basta che uno dei disputanti *supponga* ammesso il punto medesimo della controversia, o il postulato di cui egli si serve per venire direttamente alla sua conclusione; e l'altro sia così poco esperto dell'officio suo da non saper mai dire *nego*, e rispondere sempre, quasi fosse un complimento, *concedo.* Ma il sig. Brothier ha dunque dimenticato con qual fatta di avversarj sia entrato in lizza? Ha dimenticato, che se una tal *supposizione* dovrebbe dirsi gratuita ed illegitima in qualsivoglia disputa, la è una vera e grossa *enormità* in una disputa con i criticisti? Ai quali si potrà muovere ogni altra accusa, tranne quella di aver paura della logica o d'indietreggiare a fronte di una negazione. E pare che il sig. Brothier se ne ricordasse in su 'l finire del primo articolo, là dove parlando del suo metodo, afferma risolutamente: « Aucun des reproches adressés » au dogmatisme par l'école critique, ne peut l'atteindre. [2] » E perchè? Appunto perchè: « Nous ne faisons aucune hypo- » thèse. [3] » Ma *supposizione* ed *ipotesi* non sono forse termini equivalenti? E può vantarsi di *non fare alcuna ipotesi* chi pur *fa*

[1] Pag. 33-34.
[2] Pag. 42-43.
[3] *Ibid.*

una supposizione? Sia un fatto o un principio ch'egli suppone, poco importa, quando riconosce anch'egli, che *ammesso una volta* quel punto, il resto non è più che una *conseguenza necessaria*. Dunque supporre quel dato è supporre tutto, poichè esso contiene tutta la soluzione del problema in litigio; dunque domandar all'avversario di far quella supposizione, equivale ad esigere ch'ei deponga spontaneamente le armi, che si dia graziosamente per vinto, e che sottoscriva d'avanzo la propria condanna. Ed è veramente confidare un po' troppo nella bonarietà dei criticisti.

Laonde, per parte mia, lungi dal supporre *giustificata pienamente* la *formula* del sig. Brothier, la nego recisamente; e quand'anche la psicologia non mi fornisse verun argumento a sostegno della mia negazione, mi basterebbe quel solo, che mi somministra qui la dialettica: nego, cioè, la sua formula, appunto perchè dessa è la chiave di tutta la sua teoria; nego la premessa, perchè non ammetto la conseguenza. E se egli mi vuol costringere logicamente ad accettar questa, conviene che mi obblighi prima ad ammetter quella; nè finora, ch'io mi sapia, la logica ha mai prescritto di tenere una supposizione gratuita per un argumento perentorio. Sia dunque inteso fra noi, che tutto il resto della sua teoria non ha per me valore d'alcuna sorta, giacchè manca d'ogni ombra di fondamento; onde potrei quì troncare ogni discussione, salvo a ripigliarla quando il sig. Brothier avrà dedutto il suo sistema, non da una supposizione affatto arbitraria, ma da un principio o da un fatto stabilito con tal certezza ed evidenza, che la logica non mi dia più verun diritto di poterlo negare.

IV.

E degli argumenti diretti, che mi vietano di menargli buona quella formula, ne toccherò un solo, che vale per tutti; ed è, che essa non offre veramente alcun ragionevole costrutto. Perocchè un termine non può servire di mediatore fra due

altri, se non a patto di potersi identificare sotto varj aspetti con ambidue. Ora finche il sig. Brothier non ci porga una definizione del sentimento, che rovesci le nozioni e le dottrine più costanti della filosofia, il dire che il sentimento abbia da essere mezzano fra la sensazione e la ragione è proprio un enigma. Ed invero questo officio consisterebbe, a quanto già n'avea detto il sig. Brothier, in un legame o rapporto, mercè di cui l'unità, carattere della ragione, si risolve nella pluralità, carattere della sensazione; e la pluralità si riassume nell'unità: onde il sentimento rappresenterebbe quello stato particolare in cui trovasi l'intelletto, quando acquista la cognizione dei rapporti. [1] Ma queste determinazioni non sono esse contraddittorie? Come si possono conciliare insieme questi due concetti: che il sentimento sia *una forma particolare di cognizione*, e che sia *la cognizione dei rapporti?* In un certo rapporto fra il suggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, sta l'essenza medesima della cognizione; onde non è possibile che sia cognizione, dove non è alcun rapporto. Dunque o il sentimento non è una forma particolare dell'intelletto, ma è l'intelletto stesso tutto intiero; o la sua funzione propria non è la conoscenza dei rapporti in generale, ma di qualche serie di rapporti in particolare: sicchè, comunque si prenda, il sentimento non può mai essere ciò che intende il sig. Brothier, perchè ei gli toglie da una parte ciò che gli appropria dall'altra.

Parimente, la funzione intellettuale in cui si accordano, si unificano, s'immedesimano, come in loro centro commune, tutte le forme di conoscenza, evidentemente non può essere una forma particolare del pensiero. Perocchè una forma particolare non esiste, se non in quanto si differenzia da ogni altra in virtù di caratteri tutti suoi proprj e distintivi; all'incontro, la forma universale della conoscenza o il centro commune di tutte le funzioni intellettive non esiste, se non in quanto si scevera da ogni carattere specifico, differenziale, che ne facia

[1] Pag. 33.

il contraposto di alcun'altra. Ciò che costituisce la prima è la sua differenza da ogni altra; e ciò che costituisce la seconda è la sua identità con ogni altra: vuol dire, che è tanto impossibile convertire una forma particolare dell'intelletto nella funzione generale della conoscenza, quanto il trasformare questa in quella; poichè la loro essenza rispettiva consiste nell'escludersi reciprocamente. Adunque, o il sig. Brothier per sentimento intende il legame, il rapporto, il centro universale delle funzioni intellettive, insomma la coscienza nel suo più ampio significato; e allora è falso ch'esso sia una forma particolare di cognizione: o all'opposto intende un modo o stato particolare dell'intelletto; e allora è falso che esso sia la cognizione dei rapporti. La sua formula pertanto non è nè giustificata, nè giustificabile; perchè repugna seco stessa e da sè stessa si distrugge.

V.

Vediamo nondimeno come egli abbia cercato di uscire, mediante la sua formula, dal mondo dei fenomeni, e penetrare in quello dell'essere o della sustanza. Egli discorre così: « Une somme n'a de valeur que celle qu'elle tire de ses éléments; mais lorsqu'il s'agit d'une combinaison, c'est autre » chose. Une combinaison possède des propriétés qu'aucun » de ses éléments constitutifs ne possédait: les notions de modes » combinées, associées, et n'oublions pas que cette association » est la condition même de la connaissance, donnent, par leur » association, naissance à une notion d'une autre espèce, à » une notion dont les notions de modes combinées ne sont » plus que de simples modifications, que des attributs, des » signes, à la notion concrète de l'existence ou de l'être. » L'entendement humain, en tant qu'il connaît par ses modes » ne connaît que des modes, des phénomènes; en tant qu'il » connaît comme association ne connaît que l'être. [1] » Non

[1] Pag. 34.

vorrei lasciarmi sfugire nè anche per inavvertenza una sola parola men che rispettosa ed ossequiosa verso un uomo come il sig. Brothier, a cui professo la più sincera ed alta riverenza; ma egli vorrà scusarmi, se gli dico francamente, che questo è asserire e non ragionare, e che le nude e crude asserzioni non provano nulla. E che? Noi diciamo, che l'oggetto adeguato della conoscenza umana sono i fenomeni; voi dite invece, che oltre i fenomeni, l'intelletto conosce anche l'essere, la sustanza; e per tutta prova di questo fatto, che è il cardine della questione, vi contentate puramente e semplicemente di asserirlo? E volete che i criticisti lo ammettano per la sola ed unica ragione che lo credete voi? Ah! povero il vostro essere, povero il vostro dogmatismo, se non ha altri puntelli più saldi da reggersi in piedi! chè basta un soffio a mandare tutto in aria. Voi dite di sì, e noi diciamo di no: andate innanzi e provate la vostra tesi; noi discuteremo i vostri argumenti, quando li avrete esposti. Ma finchè tutta la vostra teoria si riduce ad un sì, basta pure un no a confutarla.

Nè merita il nome di prova la differenza invocata dal signor Brothier fra una somma ed una combinazione. Perocchè, in primo luogo, coteste operazioni propriamente spettano ad un ordine di fenomeni materiali, e non possono applicarsi alle funzioni psicologiche se non metaforicamente, e per una specie di analogia assai remota e figurata: da esse adunque non si può trarre un argumento legitimo ed efficace per decidere una questione sì grave di filosofia. In secondo luogo, ammesso pure che *una combinazione posseda proprietà, che nessuno dei suoi elementi costitutivi possedeva*; che ne consegue? Non altro, se non che le tre forme dell'intelletto *combinate* insieme ci faranno conoscere più o meglio che ciascuna di esse presa da sè sola; vale a dire, ci forniranno o un numero più grande di fenomeni, o una conoscenza più adeguata delle loro leggi: e nulla più. Ma da questo antecedente, che ad una combinazione appartengono proprietà, di cui manca ciascuno dei suoi elementi preso a parte, cavarne senz'altro per conseguenza,

che *le nozioni dei modi combinate, associate, dànno origine ad una nozione d'altra specie, alla nozione dell'essere;* è un salto mortale, e non un processo logico. Combinate, associate come e quanto volete; non vi sarà dato giammai di mutar la natura delle cose. Con una combinaziono d'elementi materiali otterrete bensì proprietà nuove e diverse, ma sempre fisiche. E così da una combinazione di fenomeni trarrete benissimo altri fenomeni di ordini differenti, ma sempre fenomeni. Dire che una combinazione di fenomeni possa produrre la sustanza, gli è come dire che l'ente possa nascere da una combinazione di non enti, o il numero da una combinazione di zeri.

VI.

Inoltre, le nozioni acquistate dall'intelletto per via dei suoi modi (ragione, sensazione, sentimento)'si chiamano ivi *astratte;* quelle invece acquistate per via dell'associazione dei modi stessi, *concrete;* onde se ne deduce, che: « Ce concret n'est » au fond que le résultat de la combinaison des abstraits. [1] » Ma l'astratto come tale non è forse la negazione del concreto? E dov'è l'alchimia capace di formare con elementi negativi un ente positivo? Oltre a ciò, se il concreto è il risultato di una combinazione degli astratti, è chiaro che l'astratto precede il concreto; giacchè li elementi componenti devono preesistere al risultato composto: Ora che psicologia è mai cotesta, cho pone la conoscenza dell'astratto innanzi a quella del concreto? E non v'ha una contradizione in termini nel mettere ciò che si astrae innanzi a ciò da cui si astrae?

Vero è, che a quella definizione il sig. Brothier dà subito per equivalente quest'altra, che « les abstraits ne sont que » le développement du concret [2]; » ma con ciò egli non ri-

[1] Pag. 34.
[2] *Ibid.*

media punto alla difficultà, anzi l'aggrava. Perocchè, primieramente, lo sviluppo di una cosa non può essere di natura diversa da lei: una mutazione di natura sarebbe una trasformazione, una transustanziazione, un transnaturamento, o che so io, ma non uno sviluppo; dunque lo sviluppo di un concreto non potrà mai essere altro che un concreto. E poi, le due definizioni, ben lungi dall'essere equivalenti, sono anzi il rovescio l'una dell'altra; poichè se il concreto è il risultato di una combinazione degli astratti, vuol dire che li astratti precedono il concreto: se invece li astratti sono lo sviluppo del concreto, vuol dire che il concreto precede li astratti. Nella prima versione li astratti sono la causa, almeno materiale, e il concreto è l'effetto; e nella seconda, è causa il concreto, ed effetto li astratti. Dunque per il sig. Brothier non c'è differenza alcuna fra l'essere causa od effetto? e si può scambiare l'effetto con la causa, e reciprocamente, senza alterare punto il valore del concetto?

E v'ha qui un altro punto che mi riesce inesplicabile. Il sig. Brothier distingue, come abbiam veduto, tre modi o forme di conoscenza: ragione, sensazione, sentimento; e poi insegna che *le nozioni* rispettivamente acquistate per via di ciascuna di tali funzioni intellettive, *sono astratte.* [1] Per ciò che spetta alla ragione, passi pure; ma quanto alla sensazione e al sentimento, dove si è mai udita una nomenclatura così strana? Qual è la psicologia che abbia invertito a tal segno il linguaggio filosofico, da chiamare astratte le nozioni che provengono dal sentire? Fin qui si credea generalmente, che il sentire fosse appunto la funzione più concreta di tutto l'ordine conoscitivo; poichè in effetto nessun'altra è così aliena da tutti i caratteri dell'astrazione. Dovremo noi dunque sopra una semplice parola del sig. Brothier, rovesciare il vocabolario filosofico e chiamare astratto il concreto, solo per accommodarci alle esigenze del dogmatismo?

[1] *Ibid.*

VII.

Egli è ben vero, che in seguito cerca di dare alle sue parole un significato tutto suo proprio, con cui spera forse di scampare da tante difficultà; ma indarno. « Dans l'acte, ci ripiglia, de la connaissance, rien n'est successif; et ce que » l'analyse décrit successivement, est essentiellement instantané. De même que les éléments, ou plutôt que les aspects » de la notion correlatifs à la sensation, au sentiment et à la » raison ne peuvent se produire autrement qu'ensemble, ils » ne peuvent se produire ensemble sans aussitôt s'associer ou » se combiner, de sorte que la proposition opposée à celle qui » sert de base au criticisme, est vraie à son tour, et qu'il » est permis d'affirmer què toute connaissance est une connaissance concrète; qu'hors la notion de l'être, il n'y a pas » de connaissance possible. [1] » E quest'altra? Dunque la ragione, la sensazione, e il sentimento sono tutti fatti simultanei, inseparabili, come simultanea e inseparabile è quella magica loro associazione e combinazione, ond'esce fuori l'essere o la sustanza. E vuol dire che non si può dare sensazione alcuna senza che l'accompagnino e la ragione, e il sentimento, e la nozione suprema dell'essere: in altri termini, fin dal primo instante che l'uomo pensa, egli esercita tutte quante le funzioni mentali, dalla prima all'ultima, dalla più semplice alla più complessa; e il bambino nell'atto stesso che apre li occhi alla luce e sorride alle carezze materne, prende a poetare, a sillogizzare, a bearsi nella contemplazione della sustanza!.... Le sono conseguenze che passano in verità tutti i limiti del paradosso; e pure, dato il principio del sig. Brothier, le divengono inevitabili. Perocchè esso non può uscire da quest'alternativa: o negare al bambino ogni sensazione, o concedergli l'esercizio di tutte le facultà intellettuali. E delle due io non

[1] Pag. 34.

saprei qual debba dirsi più repugnante alla evidenza dei fatti e del senso commune.

Ma se non può ammettersi che le forme della conoscenza siano tutte simultanee, tanto meno può concepirsi, che *nell'atto della conoscenza non vi sia nulla di successivo;* poichè per *atto della conoscenza* che cosa s'intende? Non certo il complesso di tutte le conoscenze, che l'uomo possede; dacchè gli è un fatto pur troppo evidente, che le conoscenze non si acquistano tutte instantaneamente, ma una dopo l'altra, e a prezzo d'anni ed anni di esercizio mentale, di studio, di esperienza. Nè meno il complesso di tutte e tre le forme di conoscere e della loro associazione; perchè dalle prime sensazioni onde incomincia la vita dell'uomo, al concetto dell'essere che il filosofo arriva un giorno a formarsi, v'ha un processo, che lungi dal potersi chiamare instantaneo, richiede una serie di atti mentali così lunga e complessa, che i più degli uomini non giungono a percorrerne in tutta la loro vita fuorchè una parte; e solo a pochi è dato di compirla intiera. Nel primo senso la proposizione del sig. Brothier verrebbe a dire, che l'uomo tanto sa appena nato, quanto al fine della sua vita; e nel secondo, che la prima sensazione di un bambino e il supremo concetto di un filosofo sono un solo e medesimo atto.

Esclusi questi due significati manifestamente erronei, resta che la proposizione s'intenda unicamente di ciascuna forma di conoscenza, di ciascun'operazione intellettuale presa da sè e distinta da ogni altra; onde voglia dire questo solo, che ciascun atto di ragione, di sentimento, ecc., è instantaneo. Il che in buon vulgare si tradurrebbe così: una sensazione è una sensazione, e non due, nè dieci, nè cinquanta; e così del sentimento, ecc. Scoperta, in primo luogo, di non molta importanza per sè stessa; e in secondo luogo, di niun profitto alla causa dell'essere; giacchè ridutta la proposizione al suo vero valore, non è più che una tautologia, e quindi non se ne può cavare in alcun modo una conseguenza ragionevole. Dunque la conclusione, che il sig. Brothier volle tirarne: cioè, che fuori della nozione dell'essere (dell'essere come l'intende

il dogmatismo) non v'ha conoscenza possibile, è al tutto illegitima; ed io la nego al pari delle sue premesse.

VIII.

Lascio da parte quel tratto in cui egli descrive l'officio della volontà e dell'attenzione nel processo conoscitivo, per chiarire come non possano darsi « des notions absolument et exclusivement abstraites ou concrètes; » e come tutta la distinzione fra le nozioni astratte o analitiche e concrete o sintetiche importa solamente, che in certe nozioni la sintesi prevale su l'analisi, ed in altre l'analisi prepondera alla sintesi [1]. Ammessa pure questa dottrina, che profitto ne può mai ridondare alla causa del dogmatismo? A me parea che la logica rispondesse chiaro e tondo: nessuno. Ma il sig. Brothier ne tira invece la conclusione seguente: « Avec le criticisme, il » faut donc confesser que nous ne connaissons que des modes; » mais pour que cette affirmation soit complètement exacte, il » faut ajouter que nous ne pouvons connaître les modes sans » connaître en même temps à quelques degrès l'être qu'ils » manifestent. [2] » Ecco una forma di ragionamento proprio originale! Esso in ultimo costrutto suona così: è vera la tesi del criticismo, che noi non conosciamo altro che fenomeni, perchè è vera la tesi del dogmatismo, che oltre i fenomeni conosciamo qualche altra cosa; vale a dire, il criticismo ha ragione, perchè ha torto; ossia la sua dottrina è vera, perchè è falsa. Ma a questo patto l'approvazione del sig. Brothier si risolve realmente in un'ironia, e i criticisti non possono in coscienza accettarla. Chi afferma che non si conosce altro che fenomeni, nega per ciò stesso che si conosca al di là dei fenomeni qualche altra cosa, essere, sustanza, realtà, o comunque si chiami, e viceversa: le sono due proposizioni formalmente

[1] Pag. 35-36.
[2] Pag. 36.

contraddittorie, una delle quali non può esser vera, se non a condizione che l'altra sia falsa. E il sig. Brothier se le vuol far ammettere tutte e due insieme?

Inoltre, quel *dunque* in capo alla proposizione ci avverte, che ei la porge come una conseguenza del suo discorso; ma io cerco indarno il nesso logico, che leghi necessariamente l'una con l'altro. Due volte bensì egli avea già ricordata la *nozione dell'essere,* ma sempre a modo di nuda e cruda asserzione, e quindi senza nessun fondamento che potesse legittimare una deduzione. La prima volta aveva detto, che l'attenzione ajutata dalla volontà può rivolgersi o alla *nozione integrale dell'essere,* o soltanto a qualche suo aspetto particolare, ai suoi modi, ai fenomeni [1]: proposizione, che noi pure ammettiamo, se s'intenda in questo senso, che l'attenzione ora abbraccia tutta la serie o il complesso dei fenomeni che costituiscono un ente, ed ora invece si fissa di preferenza in qualcuno, e prescinde dagli altri. La seconda volta avea detto, che l'attenzione non è che una preferenza; e che la preferenza suppone sempre e la cosa preferita, e le cose a cui si preferisce; ch'essa non nega nulla, ma si ferma soltanto in un modo particolare su d'un oggetto particolare; e che per ciò è tanto impossibile concepire l'essere senza i suoi modi, quanto i modi senza l'essere [2]: dottrina, di cui ammettiamo pienamente le antecedenze, ma neghiamo affatto quella specie di conclusione, che le suggella; poichè ad onta del *perciò,* che vorrebbe darle un'apparenza d'illazione, il passaggio da quelle a questa non è un processo logico, ma un volo fantastico, un salto capriccioso. Nel primo luogo pertanto l'essere viene a mezzo come un'asserzione gratuita; nel secondo, come una gratuita conclusione, e nulla più. Dunque nessuno dei due luoghi può servire di fondamento nè anche all'ombra d'una illazione; vale a dire, che l'illazione del sig. Brothier è fallace; insomma, non è un'illazione.

[1] Pag. 35.
[2] *Ibid.*

Cerca però di giustificarla, almeno indirettamente, con la similitudine della lettura di un libro, ove non si vedono che le lettere, e pur s'intendono le idee: « parce qu'il est » dans la nature des signes de signifier quelque chose, et qu'il » est impossible à l'esprit humain d'avoir l'intelligence des si- » gnes sans avoir aussi celle de la chose signifiée.[1] » Ma non è questa una similitudine doppiamente nulla? Nulla da prima in sè stessa; perchè qual analogia può mai instituirsi fra i caratteri dell'alfabeto, che sono un mero segno convenzionale, e che per ciò non hanno e non possono avere, dal loro significato infuori, valore d'alcuna sorte; e i fenomeni naturali, che sono le cose stesse più materiali, più reali, più sensibili dell'universo? Uno scritto, per chi non ne capisce il senso, è nulla; ma son forse nulla lo piante e li animali, l'aqua e il fuoco, l'aria e la terra, ecc., per chi non conosce la loro essenza o sustanza o essere puro? E l'azione loro, come elementi della natura, dipende forse dal concetto che noi ci formiamo della loro sustanza? Le scienze naturali versano tutte nei fenomeni, o prescindono affatto dall'essere intimo, sustanziale delle cose; dovremmo dunque sostenere, che l'universo sia per li scienziati ciò che una scrittura per li analfabeti? — Nulla poi per rispetto agli avversarj, con cui disputa il sig. Brothier; perocchè suppone appunto quello che essi negano, e che egli ha tolto a provare. È chiaro infatti, che la sua similitudine non può aver costrutto alcuno, se non in quanto sia dato e concesso, che i fenomeni stanno alla sustanza, come le lettere al pensiero. Ora con qual diritto può egli supporre, che i criticisti gli menino buono un paragone di tal fatta? e gli permettano di trarre un argumento contro di loro da una ipotesi, che fa loro ammettere espressamente come una realtà ciò che essi dichiarano una chimera?

[1] Pag. 36.

IX.

Mi resta ancor da esaminare, come egli cerchi di rispondere ad un'objezione, ch'egli si fa in nome dei criticisti. Ed è questa: « Mais la preuve, insiste-t-on, que vous ne connaissez » pas l'être, c'est que vous êtes incapable de dire ce qu'il est. [1] » Ora sentiamo, che cosa le contraponga: « Sans doute, ei ripiglia, si vous ne voulez pas que, dans ma définition, je m'appuye sur ses modes, sur les phénomènes par lesquels son » existence se manifeste, je ne pourrai pas vous dire ce qu'il » est; cela est tout simple, car sans ses modes il n'est rien, » et je me confesse incapable de définir le néant. [2] » E questa, con buona licenza del sig. Brothier, non parmi una confutazione, ma una conferma dell'objezione. Perocchè dire che l'esistenza dell'essere non si manifesta fuorchè per i fenomeni, è quanto dire che dai fenomeni infuori noi non conosciamo nulla: ed è in termini formali la tesi del criticismo. E dire che l'essere senza i suoi modi, cioè senza i fenomeni è nulla, equivale a dire che tutto ciò che esiste è fenomeno, e che al di là del fenomeno non havvi per noi altro che il nulla: ed è in termini ancor più rotondi la tesi medesima del criticismo. Perchè adunque gridar tanto al nostro *nullismo?* Perchè tanto affannarsi in difesa di un essere, che poi si riduce veramente ad un bel nulla? O non è forse il più strano abuso di linguaggio chiamar essere ciò che in sè e per sè non ha esistenza veruna; e chiamare nulla i fenomeni, che sono tutto quanto esiste? Ma allora la questione ridurrebbesi tutta ad uno scambio di voci; e la teorica del sig. Brothier consisterebbe puramente e semplicemente nell'appropriare il nome di essere al nulla, e il titolo di nulla agli enti; sicchè non sarebbe più una questione filosofica, ma grammaticale; nè fra

[1] Pag. 36.
[2] *Ibid.*

il dogmatismo e il criticismo correrebbe più un'opposizione di dottrina, ma di nomenclatura. A questa conclusione però non si arresta il sig. Brothier; chè anzi ripiglia tosto: « Si » au contraire vous me laissez libre dans mon langage, je » vous énumererai ses modes, ses manières d'ètre; et de plus, » chose essentielle, je vous dirai comment ces manières d'être » s'harmonisent et s'associent. [1] » E con ciò che cosa avrà egli fatto? Quello che fanno benissimo anche i criticisti, e niente più. Egli avrà enumerato, calculato, classificato, armonizzato, ed associato fenomeni, e non altro che fenomeni; giacchè fenomeni sono pure cotesti modi dell'essere, come testè riconosceva egli stesso. Tutto il divario adunque, che vi sarà tra lui e noi, sta in ciò, che egli imagina sotto e dentro ai fenomeni qualche cosa, che non si conosce e non si può conoscere, che non esiste e non può esistere, qualche cosa che egli medesimo tiene per nulla; noi all'incontro pigliamo i fenomeni per quel che sono; e poichè al di là di essi non c'è per noi che il nulla, confessiamo apertamente, che l'oggetto della nostra conoscenza è circoscritto nei fenomeni, e che tutto quanto aveano imaginato i metafisici sotto il nome di essere puro, di essenza, di sustanza, di realtà assoluta, ecc. non è altro che una chimera. E senza peccare di vanità, mi sembra di poter credere che il nostro linguaggio, se non altro, sia più chiaro, più semplice, più ragionevole del suo.

Ma egli soggiunge: « Encore une fois, le mot être tout seul » n'a pas de sens, mais le mot phénomène tout seul n'en a » pas non plus. Phénomène, par étymologie, veut dire mani» festation; mais une manifestation que pourrait-elle être s'il » n'y avait rien à manifester? [2] » L'argumento sarebbe eccellente per un grammatico, ma per un filosofo non conclude punto. Il sig. Brothier ammetteva di sopra, che l'essere non ha esistenza fuorchè per i fenomeni, cioè che l'essere per sè è nulla, e i fenomeni son tutto; dunque il paragone, che ora

[1] Pag. 36.
[2] *Ibid.*

vuol fare tra l'essere e i fenomeni, non regge. Che l'essere non si possa definire senza i fenomeni, va bene, perchè senza i fenomeni l'essere è nulla; ma che i fenomeni non si possano definire senza l'essere, va male, poichè sarebbe come a dire, che il nulla sia un elemento, un carattere essenziale dell'esistenza. Io dunque non m'attengo al senso etimologico della parola fenomeno, come l'intende il sig. Brothier, cioè come manifestazione di qualche cosa di occulto, d'invisibile, di sustanziale; perchè equivarrebbe a professare esplicitamente la dottrina del dogmatismo. E chiamo il fenomeno una manifestazione, non già riguardo ad un *subjectum* suo, ma in riguardo alla conoscenza nostra; onde fenomeno non è già una cosa che ne manifesti un'altra, ma è ogni cosa che si manifesta o può manifestarsi a noi, cioè che cade o può cadere sotto la nostra rappresentazione. Quindi l'argumento stesso etimologico riesce contro e non pro del dogmatismo, riesce una conferma di quel che avea già confessato il sig. Brothier, che noi conosciamo i fenomeni, e non l'essere; e che l'esistenza, la realtà non è una proprietà dell'essere, ma dei fenomeni.

X.

Alla qual confessione, che in verità è un po' singolare per uno scritto, che doveva insegnarci che cosa è l'essere, l'autore ne aggiunse un'altra non meno esplicita e solenne nella conclusione, in cui riassumeva tutta la parte fondamentale della sua teoria: « La seule chose qui, en définitive, soit raison-
» nable, c'est de dire que nous ne connaissons que ce qui est,
» et que nous avons puissance de distinguer artificiellement,
» dans ce qui est, l'existence elle même et les signes par les-
» quels elle se manifeste, sans que cette distinction toutefois
» puisse jamais arriver à une séparation absolue. Nous ne con-
» naissons immédiatement que des phénomènes, cela est vrai,
» mais nous ne pouvons les connaître qu'en tant qu'asso-
» ciés, qu'en tant que combinés, et qu'en tant qu'ils font

» naître dans notre esprit une notion à trois faces que l'en-
» tendement peut, suivant ses préférences, considérer plus
» particulièrement dans son ensemble ou plus particulière-
» ment sous ses divers aspects. [1] » Ed ecco qui due nuove proposizioni, che danno pienamente ragione al criticismo. La prima, che *noi non conosciamo se non ciò che esiste;* ma sapiamo già, che l'esistenza non appartiene se non ai fenomeni; dunque sono i fenomeni l'oggetto esclusivo e adeguato della conoscenza. Che poi si possa distinguere in essi *artificialmente* l'esistenza dagli altri loro attributi, caratteri, o modi, che importa? Da una distinzione artificiale otterremo bensì un'astrazione, ma non una realtà; un concetto, ma non un ente; l'idea dell'essere, ma non l'essere. — E la seconda, che *noi non conosciamo immediatamente altro che fenomeni;* ma qualunque associazione o combinazione di fenomeni sarà sempre un fenomeno; dunque nessuna forma di conoscenza può trasportarci dal mondo dei fenomeni in un altro incognito e inconoscibile.

E quando il sig. Brothier soggiunge ancora: « C'était donc
» un devoir pour nous de ne laisser aucun vague sur la si-
» gnification que nous donnons à ces mots: *la notion de l'être*,
» et de bien établir que l'être, tel que nous le concevions,
» n'avait rien de commun avec cette entité vide et morte
» qu'un réalisme exagéré jusqu'à l'absurde avait décoré du
» nom de *substance*. Ce dernier mot nous ne le repoussons
» pas néanmoins, mais sous la réserve qu'il n'exprime rien
» autre que la chose en tant qu'elle est signifiée, de même
» que le mot phénomène, pour nous, n'exprime rien autre
» que la chose en tant qu'elle signifie. [2] » Io non vedo propriamente, com'egli possa lusingarsi di aver conseguito il suo intento. Chi riconosce che l'essere senza i fenomeni non si può definire, anzi è nulla; può creder davvero, che il suo *essere* sia qualche cosa di più reale e più vivo che l'entità vuota

[1] Pag. 37, 38.
[2] Pag. 38.

e morta degli scolastici? Chi fa dell'essere il prodotto d'una combinazione di fenomeni, può davvero asserire, che non lasci nulla di vago nella significazione della parola *essere?* Chi stabilisce tra i fenomeni e l'essere quella stessa relazione, che passa fra il segno e la cosa significata, può mai confidare di aver costruita una teoria dell'essere, capace di sfidare impunemente la logica del criticismo? Se l'essere è la cosa in quanto vien significata, e il fenomeno è la cosa stessa in quanto significa; fenomeno ed essere sono in realtà una cosa sola; non c'è fra loro alcuna differenza positiva, objettiva; non c'è altra differenza fuorchè quella che ci mette il nostro pensiero, considerando la cosa medesima sotto due aspetti diversi. Ma di coteste differenze noi ne concediamo al sig. Brothier quante ne possa imaginare; e poi? la causa della sustanza ne sarà forse vantaggiata? Meno che mai. Il suo sistema differirà dal criticismo a parole, e nulla più. Egli ammette pur sempre, che le cose da noi conosciute sono i fenomeni e non altro che i fenomeni; se non che invece d'inferirne francamente con noi, che dunque oltre o sotto i fenomeni non v'è alcun essere, alcun ***subjectum*** qualsiasi di natura diversa da loro, ei non sa risolversi ad abbandonare quella parola; e per poterla in qualche modo mantenere, l'applica ai fenomeni stessi, cioè ad un loro rapporto particolare. Io ripeto, che per me la questione ridutta a questo punto non sarebbe che di parole; nè varrebbe la pena d'una seria discussione: basterebbe intendersi circa il significato dei vocaboli per essere subito d'accordo. L'*essere* del sig. Brothier, cioè l'essere puro, assoluto, non è che un rapporto di fenomeni; sicchè è qualche cosa di meno sodo e sussistente che i fenomeni stessi, è la negazione formale dell'assoluto, è la quintessenza del relativo. Se è questo il dogmatismo, a cui egli desiderava di convertirci, può star sicuro del suo trionfo; giacchè io credo, che ad un dogmatismo siffatto non v'è criticista che non sia pronto di sottoscrivere con ambe le mani. Tocca ai dogmatici di vedere, se il sig. Brothier con la sua teorica metta in salvo ed in sicuro l'essere, la sustanza, l'Assoluto, Iddio, o se invece non mandi

Iddio, Assoluto, sustanza, ed essere in ruina e perdizione. È un conto, che essi devono aggiustare tra loro in famiglia. *Ipsi videant.*

DE POTTER. [1]

I.

Abbiam dato anche noi la dolorosa notizia della morte d'uno de' più illustri patrioti del Belgio e de' più gloriosi campioni della democrazia, che fu Luigi Giuseppe De Potter. Mi concedano i lettori di pagare il mio tributo alla sacra memoria di questo grand'uomo, ch'io ho venerato prima come maestro, e che ho amato poscia come amico. È un cómpito ch'io assumo tanto più volontieri, in quanto che, grazie al rigore feroce con cui il governo austriaco vegliava ad interdire l'entrata ne' suoi Stati alle opere degli apostoli della libertà e del progresso, solo a pochissimi posson essere noti i meriti storici e filosofici di un tanto scrittore. Così potrò forse rendere alla memoria del maestro e dell'amico l'omaggio, ch'egli avrebbe senza dubio preferito ad ogni elogio: quello di concorrere in qualche modo alla propagazione delle sue dottrine, destando in qualche studioso il desiderio di leggere i suoi libri.

La lunga ed operosa vita di De Potter (1786-1859) fu tutta consacrata agli studj. L'unico episodio di vita publica, onde la sua patria gli sarà in eterno riconoscente, fu la nobile parte ch'egli prese alla rivoluzione del 30, la quale diede al Belgio l'indipendenza e la libertà. La stampa belgica, ed in particolare l'*Indépendance*, ha egregiamente adempito al debito suo, ricordando co'l più vivo e profondo sentimento di gratitudine nazionale, la lutta ardente, generosa, eroica che De Potter,

[1] La Gente Latina, N. 37, 38, 42, — Milano, 3, 4, 9 agosto 1859.

di storico filosofo fattosi tribuno politico, sostenne contro il governo oppressore del suo paese; la fortezza, la costanza indomabile, con cui sopportò il carcere e l'esilio; la sapienza, l'austerità, l'attività ammirabile, che mostrò nella presidenza del governo provvisorio; la modestia, l'abnegazione più mirabile ancora, di cui fe' prova dinanzi al Congresso costituente, e con cui gli rassegnò il potere per ritornare alla quiete della sua vita domestica e de' suoi studj prediletti. « Egli amò la » libertà e servì la sua patria; » tal è la testimonianza unanime, che rende il Belgio alla breve, ma gloriosa carriera politica di De Potter. E qual panegirico potrebbe valere l'eloquente ed affettuosa efficacia di quest'epigrafe, la quale, meglio che nella lapide di una tomba, rimarrà eternamente impressa nel cuore di una nazione?

Ma quel che a noi importa principalmente di mettere in rilievo, si è più lo scrittore che il tribuno, più il pensatore che il rivoluzionario.

La data della sua nascita indica per sè qual ordine d'idee abbia diretta e nutrita la sua educazione. Egli attinse fin dai primi suoi studj quel complesso, informe se vuolsi come un nuovo caos, ma fecondo come una nuova creazione, di principj positivi e d'utopie ideali, di criticismo religioso e di dogmatismo sociale, di materialismo filosofico e d'idealismo politico, d'incredulità al sovranaturale e di fede nella ragione, di orrore per l'autorità e di fanatismo per la natura, di aspirazioni parte egoistiche e parte eroiche, or sensuali fino all'abjezione dell'epicureismo, ed ora sublimi fino all'entusiasmo del martirio, — che si chiama generalmente filosofia del secolo XVIII. Dotato però d'ingegno e di cuore del pari alto e squisito, sì che il Vero stesso non gli soddisfaceva se non rivestisse anche la forma del Bene, e gli metteva ribrezzo l'utile se non fosse immedesimato con l'onesto, De Potter non tardò a sceverare li uni dagli altri quelli elementi eterogenei e repugnanti fra loro, di cui si componeva la scienza del suo tempo; e ritenendo quanto v'era di buono, di vero, di giusto, seppe repudiarne a tempo tutto il falso, il chimerico, l'esagerato, l'abjetto.

Quindi s'applicò di buon'ora alla storia, che ci fornisce co' i fatti la materia ad un tempo ed il crogiuolo delle idee; e particolarmente alla storia religiosa, che è il campo delle più nobili e più ardimentose lutte del pensiero umano.

Primo frutto di questi suoi studj furono le *Considérations sur l'histoire des Conciles*, publicate a Bruxelles, in 2 vol., nel 1816. Era un saggio, che mostrava abbastanza di che un di sarebbe capace quell'ardito e vasto intelletto. Allargò quindi la cerchia delle sue indagini, scrutò più a fondo i dogmi e li atti del catolicismo, si addentrò vie più nelle relazioni naturali e necessarie della teologia con la scienza, della chiesa con la società, della disciplina ecclesiastica co'l progresso civile; e dopo cinque anni di nuovi studj diede in luce, nel 1821, a Parigi, l'*Esprit de l'Église* (vol. 6). Era opera non solo di molto maggior mole, ma eziandio d'erudizione più profonda, di dottrina più soda; pure De Potter non credette ancora d'aver toccato il fondo del suo tema; e poichè la sede gerarchica del catolicismo è, per nostra somma sventura, in Italia, egli sentì la necessità di venir a studiare la Chiesa in casa sua, di penetrare nel suo santuario, e di esaminarla co' proprj occhi.

Recossi pertanto a Roma, soggiornò lungamente in Toscana, frugò le principali biblioteche, ed ebbe la fortuna di stringere amicizia con molti personaggi, i quali gli fornirono, anche senza saperlo, il modo d'aver cognizione di una gran quantità di documenti e di fatti, ignoti e inaccessibili agli stessi Italiani. Meritano fra li altri una particolare menzione li eredi di monsignor Scipione de' Ricci, famoso vescovo di Pistoja sotto Leopoldo I, e autore del non men famoso Sinodo, che suscitò si gran tempesta nella Chiesa romana. Essi aprirono liberamente li archivj, creditati dal dotto e pio prelato, a De Potter, il quale ebbe così a sua disposizione un tesoro preziosissimo di notizie, di memorie, di atti più o meno officiali, che gli valsero a conoscere assai meglio non solamente la storia della Chiesa nel secolo XVIII, ma altresì la natura intima, l'indole vera e nativa della dottrina e della legislazione catolica, dalle sue origini fino ai tempi nostri.

Carico di sì preziosi materiali, ritornò in patria, e scrisse la *Vie de Scipion de Ricci*, di cui si fecero in breve due edizioni: la prima nel 1825; e la seconda nel 1826, entrambe in 3 volumi [1]. È una delle migliori sue opere. Una buona metà sono documenti, tutti autentici, tutti importanti, ed in gran parte inediti, che rivelarono all'Italia stessa un'infinità di ragguagli su 'l regno di Leopoldo, su 'l carattere delle sue riforme, su 'l merito della sua politica, su 'l valore della sua legislazione. Oggi ancora si può leggere questo libro con gran diletto e con grandissimo frutto.

Nè men degno d'essere ora e sempre letto e riletto è l'altro, che gli tenne dietro poco dopo: *Lettres de S. Pie V, et catéchisme catholique romain* (Bruxelles, 1827, 1 vol.). Oh! lo meditino quelli utopisti, che vagheggiano ancora un catolicismo liberale, progressivo, democratico, rivoluzionario, ecc.; e vedranno di quale strana illusione siano essi ludibrio! Vedranno nella prima parte, come l'intendesse uno de' più dotti e dei più santi fra i suoi pontefici; e dai giudizj ch'egli portava, in nome della Chiesa ond'era capo e rappresentante supremo, intorno ai due più grandi avvenimenti dell'età sua, le guerre religiose della Francia e delle Fiandre, giudizj ripetuti, inculcati su tutti i toni in una lunga serie di epistole a imperatori, a re, a regine, a principi, a duchi, a generali, a legati, a vescovi, ecc., delle quali l'autore cita sempre fedelmente il testo a pie' di pagina; vedranno che il promettersi un accordo qualsiasi della rivoluzione, della democrazia, della libertà con la Chiesa, è la più incurabile monomania, in cui possa cadere cervello umano. — E la seconda parte mette il suggello od il colmo alla prima. In essa è ridutta a forma di catechismo la dottrina catolica su la libertà di coscienza e di culto, di pensiero e di stampa, su le relazioni fra la Chiesa e lo Stato, su i diritti dell'uomo e del cittadino, ecc.; e sempre co'i testi più solenni alla mano, co'i decreti de' concilj e con le bulle de' papi,

[1] Se ne fece contemporaneamente una terza edizione a Parigi (1826) in 4 volumi, ma è *contrafatta*, e quel che è peggio, mutilata. Per leggere l'opera nella sua genuina integrità conviene ricorrere all'edizione di Bruxelles.

l'autore vi mette sott'occhio una legislazione così barbara, così atroce, così satanicamente architettata per ispegnere nel fuoco e nel sangue ogni germe di libertà che spuntasse nella coscienza umana, da far inorridire li stessi canibali. Leggete quel catechismo, e poi saprete dirmi s'io pecchi d'esaggerazione nel qualificarlo così.

II.

Poco dopo la publicazione delle *Lettere di Pio V* e del *Catechismo catolico romano*, incominciò nel Belgio quel movimento politico, che riuscì alla gloriosa rivoluzione del 30. Un patriota come De Potter non poteva esserne spettatore freddo ed inerte. Egli adunque non esitò ad interrompere il corso de' suoi studj e de' suoi lavori su la storia e su la dottrina della Chiesa, per gettarsi nell'ardente arena delle discussioni e delle lutte politiche. E dal 1829 al 1834 lo vediamo infatti tutto intento a propugnare l'indipendenza, l'unione, la libertà del suo paese, con una serie di opuscoletti (*brochures*), tenui di mole, scarsi di valor dottrinale, ma ridondanti d'affetto generoso e sapiente verso la patria. Oltre molti articoli stampati nei giornali, ecco per chi si diletta di bibliografia i titoli di quelli scrittarelli politici:

1829, *Union des catholiques et des libéraux; — Réponse à quelques objections; — Dernier mot; — Rapport d'un ministre; — Lettre de Démophile au ministre; — Lettre de Démophile au roi.*

1830, *Lettre à Silvain Van de Weger; — Lettre à mes concitoyens.*

1833, *De la révolution à faire;* — nel 1848 se ne publicò in Toscana una traduzione italiana.

1834, *Eléments de tolérance.*

Inoltre, una serie di *Lettres à Léopold,* cominciata nel 1832 e proseguita a varj intervalli per parecchi anni.

Li scritti posteriori al 1830 videro la luce in Parigi, dove

De Potter erasi ritirato per motivi, che non occorre qui di ricordare, ma che fanno onore alla dignità dell'animo suo. Colà finalmente, libero dalle cure e dalle tribolazioni della politica, potè a suo bell'agio ritornare a' suoi gravi e pacifici studj, e mandar ad effetto il gran disegno che avea concepito e vagheggiato da dieci anni. Egli avea divisato di rifondere il meglio delle prime quattro sue opere in una sola Storia generale del cristianesimo, nella quale avrebbe potuto riunire ed ordinare più metodicamente li antichi e i nuovi materiali, che avea raccolto con tanta diligenza e fatica in trent'anni di investigazioni. Il concetto era così degno di lui, come degna del concetto fu l'esecuzione; la quale basterebbe da sè a rendere perenne la sua fama e benedetta la sua memoria, finchè duri nell'Umanità il culto del Vero e la riconoscenza a' suoi più franchi ed intrepidi banditori.

Parlo della grande opera che uscì in luce a Parigi nel 1836-1837, in otto volumi, sotto il titolo di *Histoire philosophique, politique, et critique du christianisme et des sociétés chrétiennes.* Il racconto è diviso in due *epoche:* la prima comprende otto secoli, cioè dalla instituzione del cristianesimo fino allo scisma tra la Chiesa greca e la latina, ed occupa i tre primi volumi; la seconda, da Carlomagno a Gregorio XVI, è suddivisa in due parti: l'una *politica* (vol. 4.° e 5.°), e l'altra *religiosa* (vol. 6.°, 7.° e 8.°); in quella si narrano le lutte tra la Chiesa e lo Stato, in questa le vicende del dogma, della morale, della gerarchia, della disciplina, in mezzo alle eresie, agli scismi, alle guerre ch'ebbero ad attraversare le varie chiese, figlie più o meno legitime del cristianesimo.

Al racconto va innanzi una lunga *Introduzione,* che occupa la maggior parte del tomo 1.°: capolavoro di critica e di filosofia religiosa, morale, e civile, in cui tutta la dottrina teoretica e pratica del catolicismo è ridutta al suo giusto valore. Con raro acume di dialettica e con più rara equità di giudizio, De Potter rende giustizia a tutti ed a tutto; scevera il vero dal falso, il bene dal male, il reale dal fantastico; e senza ricorrere ad ogni tratto, come i filosofi del secolo XVIII,

all'impostura dei preti, alla tirannide dei re, all'imbecillità dei popoli, egli spiega razionalmente il cristianesimo, rispettando sempre le leggi psicologiche e morali della natura umana, e conciliando la massima severità verso i principj con la massima imparzialità verso l'individui.

Nulla dirò della prodigiosa erudizione, che De Potter accumulò nelle *Note* onde volle accompagnare ed arricchire quasi ogni capitolo della sua Storia. Fa veramente maraviglia il vedere quanta dimestichezza egli avesse con quell'infinità di monumenti, che hanno attinenze dirette o indirette con le vicende della Chiesa: concilj ecumenici e diocesani, padri greci e latini, teologi antichi e moderni, liturgie e bullarj, storici ecclesiastici e profani, catolici e protestanti, ecc., tutto fu da lui consultato, esaminato, discusso per accertare la verità dei fatti ch'espone e dei giudizj che pronuncia; di tutto egli cita puntualmente e minutamente il libro, il capo, la pagina, ove trovasi il testo che prova o conferma il detto suo. Così il lettore non è mai obligato a giurare su la semplice parola dell'autore; e può sempre, all'occorenza, andar a verificare da sè stesso le conclusioni dello storico, risalendo alle fonti medesime a cui egli attingeva.

Ma più mirabile ancora dell'erudizione è, per chi abbia qualche perizia di quel misto di grande e di abjetto, di angelico e di animalesco che è il cuore umano, l'inflessibile coscienza del giusto, che guidò sempre la penna di De Potter nel dispensare la lode o il biasimo alle persone ed alle cose. Per questo rispetto la sua storia è nel suo genere un modello piuttosto unico che raro; è un monumento che la scuola razionale potrà opporre in ogni tempo alla scuola teologica senza temere riscontro. I torti dei protestanti sono svelati e condannati come quelli dei catolici; li errori dei liberali sono denunciati come quelli dei retrogradi; la violenza, da qualunque parte provenga, è maledetta; l'iniquità, esecrata; il bene, riconosciuto; il merito, applaudito, senza accettazion di persone, senza spirito di parte. In De Potter non è mai la passione che declama; è sempre la ragione che parla. Essa non ha,

è vero, il privilegio dell'infallibilità; può essersi ingannata; ma il suo errore, se pur errore vi fosse, andrebbe imputato all'intelletto, e non all'animo; potrebbe scemare il pregio scientifico dell'opera, non il merito morale dello scrittore.

Del resto, che alla verità dei fatti sia stato De Potter così fedele come all'equità dei giudizj, ne abbiamo una testimonianza, negativa bensì, ma nondimeno eloquentissima, nel silenzio che fu costretta di serbare, e certo mal suo grado, la scuola teologica. Non è a dire quale e quanto rumore essa avrebbe menato d'ogni erroruccio, che avesse potuto scoprire in quell'opera, la quale recava al suo sistema il colpo più tremendo e decisivo, che gli sia forse toccato nel nostro secolo. E pure dovette portarselo in pace, contentandosi di sfogare la sua santa rabia con ingiurie, calunnie, ed anatemi: armi spuntate oggimai, e non più atte ad altro che a disonorare chi se ne serve.... No, mi ridico: ci fu benissimo un prete o frate che in un'efemeride catolica, dopo qualche anno di sforzi e di stenti, annunciò di avere buono in mano da convincere De Potter di falsità, di menzogna, di calunnia, e di non so quanti altri peccati capitali. Se non che allo stringere de' conti risultò, che quel tapino di frate o prete era riuscito solo, a forza di sofismi e di cavilli, ad accusare De Potter di ciò che non avea mai detto, nè fatto, e per giunta, a proposito di qualche insignificante circostanza che, vera o falsa, non avrebbe avuto nessun costrutto! E tanto bastò al frate o prete ed alla sua efemeride per ispacciare in mezzo al loro gregge, che De Potter era reo convinto e confesso di tutte le enormità possibili, e che la sua Storia non poteva esser altro che l'abominazione delle abominazioni! Tale è la critica, a cui la teologia in disperazione di causa è ridutta ad appigliarsi per resistere ancora al razionalismo. E se la meriti pur il nome di resistenza, ognuno se 'l vede.

Pretendo io dunque di magnificare i pregi della Storia di De Potter fino al punto di proclamarla un'opera perfetta in ogni sua parte, sì che non lasci nulla a desiderare per alcun verso? No, la perfezione non è dote delle opere umane. La

Storia di De Potter ha certamente i suoi difetti, come ne hanno anche i più ammirati ed ammirandi capolavori de' sommi ingegni di tutte l'età. Dico solo, e dirà meco chiunque la legga, che con tutti i suoi difetti è, come opera scientifica e storica, una delle migliori che possa vantare il nostro secolo; e come opera critica e polemica, il più incrollabile monumento di sconfitta per la teologia e di trionfo per il razionalismo. Non bastano forse questi titoli alla gloria dell'autore e alla venerazione dei posteri?

Accennerò appena di volo un altro scritto, venuto in luce due anni dopo, sotto il titolo di *Révolution belge*, 1828 *à* 1839; *Souvenirs personnels* (Bruxelles 1839, vol. 2). Sono propriamente le sue Memorie politiche, ove narra minutamente il concorso ch'egli prestò co'l senno e con la penna al risurgimento della sua patria, e in uno stile così pieno di candore, di schiettezza, di modestia, che s'affeziona irresistibilmente il lettore. Le altre opere guadagnano a De Potter discepoli; ma questa, amici.

Mi resta ancora da tratteggiare l'ultimo periodo della sua carriera letteraria, nel quale sventuratamente diede a' suoi studj una diversa direzione, e mutò in parte l'ordine delle sue idee e il carattere delle sue dottrine. Storico, filosofo, politico, De Potter ci apparve sempre benemerito della scienza e del progresso, sempre degna e sicura guida così nel riandare il passato, come nel preparar l'avvenire: riformatore, egli fu da meno di sè stesso; e prese a battere una via, su cui fu impossibile a' suoi più fidi seguaci di tenergli dietro.

A me rincresce e duole oltremodo di dover assumere l'officio di critico verso di un pensatore, che è una delle più pure e splendide glorie del razionalismo e della democrazia: ma la verità innanzi a tutto. È dessa il nostro Dio; e De Potter meglio di chi che sia ci ha insegnato con la parola e con l'esempio a renderle un culto assoluto, supremo, che non soffre eccezioni, che non conosce limiti, che non può transigere per nulla e con nessuno.

III.

L'ultimo periodo della carriera letteraria di De Potter incomincia dal 1843 con la publicazione dei due volumetti di *Études sociales*, che facevano già intravedere la nuova e diversa direzione de' suoi studj. Dalla filosofia religiosa ei rivolgevasi alla filosofia sociale, con quella disposizione ad esaggerare il male, a disconoscere il bene, ad invaghirsi di paradossi, a pascersi d'utopie, che è pur troppo il ticchio commune dei riformatori. Per colmo di sventura, egli s'imbattè a quêi dì in un certo Colins, che fu propriamente il suo cattivo genio. Costui, che non era pur degno d'essergli scolaro, riuscì non so come ad affascinarlo in guisa ch'ei se lo tolse a maestro, e attinse da lui le nuove credenze, a cui non dubitò con infelice eroismo di postergare publicamente le sue antiche dottrine. E il suo entusiasmo per quest'uomo andò tant'oltre, che volle egli stesso farsi primo banditore dello strane idee, ond'era stato da lui imbevuto. Quindi fin dal 1846 diede in luce: *La justice et sa sanction religieuse*; e nel 1848: *La réalité déterminée par le raisonnement, ou questions sociales sur l'homme, la famille, la propriété, le travail, l'ordre, la justice, et sa sanction nécessaire, la religion*, mentre il Colins non erasi ancor degnato di rivelare al mondo il suo barocco evangelio.

E quest'evangelio che cosa era? Eccovi i suoi articoli capitali. 1.° L'umanità non ha mai posseduto, nè possede ancora la verità. Era riserbato a lui, proprio a lui in persona, Colins, di venirgliela ad insegnare: 2.° Quindi la storia dell'umanità va divisa tutta in due epoche: l'una d'ignoranza, e l'altra di scienza; la prima incomincia da Adamo e finisce a Colins; l'altra incomincia naturalmente da Colins, o piuttosto incomincierà dal dì che il genere umano adorerà Colins, per non finire in eterno: 3.° Nell'epoca d'ignoranza in cui fummo, siamo, e saremo finchè l'umanità non si converta tutta a Colins, l'ordine sociale non ha altro principio che la fede cieca: 4.° E

siccome la ragione non può esser assuggettata alla fede cieca che per via della forza, così la forza fu sinora ed è tuttavia l'unica sanzione dell'ordine sociale: 5.° Ma, d'altra parte, la fede cieca è incompatibile co'l libero esame, e dalla Riforma in poi il libero esame ha attecchito talmente nella società civile, che è impossibile oggimai d'abolirlo per rimettere l'umanità sotto il giogo antico: dunque l'ordine sociale, da Lutero in quà, non esiste più; perchè gli è mancata la sanzione brutale della forza, e non ha ancora la sanzione morale della ragione: 6.° Siamo pertanto da parecchi secoli in piena anarchia; e siccome la cagione dell'anarchia è la libertà, e la libertà tanto più cresce e s'allarga e si rinforza, quanto più il mondo va innanzi, così è chiaro che aumento di libertà e aumento di anarchia sono sinonimi: 7.° È chiaro del pari, che questo progresso nel male non avrà fine se non quando sia pervenuto al suo estremo, cioè alla ruina e alla morte dell'umanità: 8.° E sarà appunto quella l'ora del trionfo di Colins e del suo evangelio; poichè esso solo ha la virtù di risuscitare l'umanità, rifacendola a sua imagine e simiglianza: 9.° L'impresa è facilissima per un uomo della sua taglia: non gli occorre altro che di dare una dimostrazione, ma *irrefragabile*, irrepugnabile, incontrastabile, matematicamente certissima ed evidentissima a tutti e singoli l'individui, di una mezza dozzina di verità, le quali bastano a risolvere con rigore geometrico tutti quanti i problemi filosofici possibili. E queste verità inaudite, sconosciute, misteriose, portentose, onnipotenti, sono: 10.° Che Dio non esiste: 11.° Che esistono però le anime umane in forma di altretanti enti improdutti e improduttibili, indipendenti, eterni, incorruttibili, assoluti; vale a dire, che si ammette l'esistenza di tanti Dei quanti sono li uomini: 12.° Che l'anima umana essendo di natura divina, non può aver nulla di commune con verun altro ente dell'universo: 13.° Che pertanto la così detta scala degli esseri, sognata dai filosofi naturalisti moderni, per fare dell'uomo il re della natura, è l'eresia delle eresie e l'origine prima di tutti i guaj dell'umanità: 14.° Che è del pari un errore l'attribuire un'anima agli

animali, e il crederli capaci di provare le sensazioni che provano: essi non sono altro che automi; perchè se fossero sensitivi, avrebbero qualche cosa di commune con l'uomo: il che è al di là d'ogni assurdo e d'ogni impossibile: 15.° Che l'anima umana essendo eterna, non muore mai; e non morendo mai, è evidente che dee pur vivere in qualche luogo anche dopo la morte: 16.° Che nella vita futura l'uomo riceverà necessariamente il premio delle virtù esercitate e la pena delle colpe commesse nella vita passata.

Tal è la panacea, che il signor Colins venne a rivelarci come rimedio infallibile a tutti i malanni del genere umano, all'ignoranza, alla miseria, all'immoralità, all'ingiustizia, all'anarchia, ecc. È un guazzabuglio d'assurdità le une più decrepite delle altre, con la sola giunta, nuova davvero e tutta sua, d'una vanità chè tocca alla monomania e d'una petulanza che giunge al delirio.

A chi avea qualche conoscenza del sig. Colins, non fecero alcuna maraviglia coteste ridicolaggini; giacchè, sebbene ignoto come scrittore, avea conseguita assai per tempo una fama imperitura come autore d'una proposta, chè bastava da sè sola a darci la misura del suo cervello: era la proposta, fatta su 'l serio ai Bonaparte, di andar a rapire Napoleone da S. Elena in un pallone aerostatico!...

Ma a quanti conoscevano De Potter ed ammiravano l'altezza del suo ingegno, la vastità della sua dottrina, i pregi delle sue opere, ah! fu di inconsolabile dolore il vederlo ridutto a farsi discepolo di un Colins, ed a rinegare in grazia sua il più prezioso frutto di tante gloriose fatiche! Egli è vero, che temperò in parte li eccessi del sistema di Colins, esponendolo con un linguaggio più grave, più modesto ed assegnato; ma che monta la differenza dell'esposizione, quando rimane l'identità della dottrina?

Mi perdoneranno adunque i lettori, se non mi regge l'animo di porger loro un'analisi anche brevissima degli ultimi scritti di De Potter. Mi troverei costretto all'alternativa di scegliere tra il mancare o di rispetto alla sua tomba, o d'ossequio alla

verità: ma l'una mi è sacra non meno dell'altra. Io mi contenterò di citare soltanto il titolo e la data delle altre opere da lui publicate sotto l'inspirazione del suo malaugurato convertitore.

Come riassunto dogmatico dei due libri già menzionati: *Études sociales*, e *La réalité*, scrisse nel 1850 un piccolo *Catéchisme social;* e come applicazione critica de' suoi principj sociali ai dogmi catolici, institui nel 1853 un *Examen critique, au point de vue de la raison, de la doctrine chrétienne, enseignée dans les catéchismes de l'église romaine.* Donde estrasse nel 1854 un altro *Catéchisme rationnel à l'usage de la jeunesse.*

Oltre a questi libri, seguitò a publicare eziandio dal 43 in poi molti opuscoletti ed articoli (massime nell'eccellente *Revue trimestrielle* di Bruxelles) su questioni per lo più sociali, che non occorre qui d'enumerare. Nè gli bastò di aver fatto tanti libri e libretti per propagare le credenze dell' *uomo nuovo:* s'accinse perfino a rifare da capo a fondo le opere dell'*uomo vecchio*, per distruggere i titoli stessi d'una gloria, che non gli sembrava più legitima e gli era quasi di rimorso. Così diede in luce nel 1856 il *Résumé de l'histoire du christianisme* (2 vol.); e nel 1857, le *Mémoires de Scipion de Ricci,* (1 vol.), con l'annunzio su 'l frontispizio di *édition entièrement réfondue sur un nouveau plan:* annunzio, che lungi dal peccare, come al solito, d'esaggerazione, non promette forse nè anche tutto il mutamento, che l'opera soffri in questa ristampa. I pregi storici del racconto sono, per fermo, ancora li stessi di prima; ma i giudizj dei fatti, come espressamente l'avverte egli stesso, sono *essenzialmente diversi*, secondo che diversissimo era il principio onde moveva, e il criterio che seguiva la sua ragione.

Il rimanente de' suoi giorni fu consacrato a scrivere un cotal Dizionario di filosofia, che volle intitolato *Dictionnaire rationnel* (1 vol. in 8.° grande [1]). Esso uscì in luce qualche settimana

[1] Tutti li scritti di De Potter accennati in questo articolo portano la data di Bruxelles.

innanzi alla morte dell'Autore; e non mi fu dato ancora di leggerlo. Ma da un saggio, che ne avea stampato già in forma d'appendice alla *Réalité*, sono indutto a conghietturare che la sustanza dell'opera non diversifichi punto da quella degli altri suoi libri posteriori al 43.

Il rammarico che provo a non poter dire degli ultimi scritti di De Potter tutto il bene ch'io diceva dei primi, m'è temperato in parte dal non aver a detrarre punto all'elogio che ho fatto de' suoi sentimenti e de' suoi atti. In lui mutò la mente, ma non il cuore; si trasformò il pensatore, ma l'uomo restò sempre quel desso. Dire sempre quel che pensava, e sempre fare quel che diceva: fu una legge, a cui la sua coscienza e la sua vita non vennero meno giammai. E quanti sono al mondo li uomini, anche tra i più grandi, a cui si debba rendere dagli stessi avversarj una simile testimonianza?

L'estremo atto della sua volontà lo ritrae al vivo meglio d'ogni biografia: dichiarò di volere che nessuna pompa circondasse i suoi funerali, e che nessun prete gli venisse dintorno, nè avanti, nè dopo morte. Così egli mostrò una volta di più co'l suo esempio, che chi è vissuto da giusto non ha mestieri di conforti ascetici per saper morire da forte; e che li spauracchi catolici possono bensì funestare l'ora estrema di chi ha perduto la fede del Papa o della Bibbia, senza trovar quella della ragione e della coscienza; ma che non valgono mai a turbare la serenità e a scuotere la fermezza di chi ha fatto del Vero, del Bene il suo unico Dio.

Dinanzi alla posterità, li errori e le utopie del riformatore cadran nell'oblio; i meriti del filosofo storico sopraviveranno lungamente. L'indulgenza in questo caso non sarà che giustizia; poichè il diritto che ha la critica ad esser severa con l'uno, non arriverà mai a ragguagliare il dovere che ha la storia di essere riconoscente verso dell'altro.

LETTERA A N N.[1]

Pregiatissimo Signore,

Delle mie lettere all'egregio signor G. io non ho serbata copia, ma ricordo benissimo il contenuto; e posso quindi accertarla, che i passi a cui Ella accenna, esprimono puntualmente il mio pensiero. Il quale, a dir vero, non mi sembra che sia in contradizione con le cose da me publicate; mi sembra soltanto di affermare oggi qualche cosa di più, ma di non negar nulla di quanto avevo già affermato.

Su la questione del materialismo e spiritualismo la tesi generale da me apertamente professata e sostenuta in cento luoghi de' miei scritti, si è: che ambidue per me sono sistemi egualmente dogmatici, dottrine cioè indimostrabili, non scientifiche, ed egualmente piene di fallacie e di repugnanze. Dei due sistemi poi ho tolto in particolare a combattere *lo spiritualismo* della scuola teologica, non perchè teoricamente *lo* credessi più riprovevole del materialismo, ma solo perchè lo stimavo praticamente più forte, più accreditato ed autorevole. Erano per me due sistemi egualmente erronei; ma l'uno, il materialismo, non avea voga, nè voce alcuna nella società in mezzo a cui ero cresciuto, e da cui m'ero emancipato: a che dunque perdere il tempo a confutarlo? L'altro invece, lo spiritualismo, era la credenza o dottrina commune, vigente e regnante; e però stimai pregio dell'opera di rivolgere contro di esso tutti i miei sforzi. Il diverso contegno verso i due sistemi fu dunque a me consigliato da motivi affatto pratici, e non da argumenti teoretici.

Che poi in questa confutazione diretta e speciale dello spiritualismo io abbia talvolta usato un linguaggio, che potesse

[1] Inedita.

mostrare di dar ragione al materialismo, io veramente non credo; ma quando anche fosse, la cosa sarebbe assai naturale; giacchè l'impugnare risolutamente un estremo piglia sempre per sè stesso un po' l'aspetto di propendere verso l'estremo opposto. Ma la critica equa, che bada più allo spirito che alla lettera d'un libro, e tiene conto dello scopo a cui mira propriamente lo scrittore, distingue facilmente l'una cosa dall'altra, e riduce anche certe espressioni arrischiate o eccessive al loro giusto valore.

D'allora in quà sono però corsi oltre dodici anni; ed in questo intervallo, come per una parte io ebbi ad acquistare maggior esperienza della vita, così per l'altra non cessai di proseguire i miei studj. E l'esperienza mi mostrò che il materialismo non è un errore affatto morto, come io aveva creduto; ma che anzi in altri luoghi, in altre classi è l'errore prevalente: mi tenni perciò in obligo di volgere le mie armi, quali che sieno, contro di esso, come già le avevo adoperate contro lo spiritualismo; e da sette od otto anni in quà lo combatto sempre e dovunque mi si offre l'occasione, a fronte alta e con tutto il rigore ed il calore possibile. E la continuazione degli studj filosofici, per più di altri dodici anni, e per non meno di dieci o dodici ore al giorno, dovea pure servirmi ad imparar qualche cosa, a rettificare molte idee, a chiarire molte questioni, a correggere molti giudizj, a conoscere insomma molte cose che prima ignoravo, a rendermi certo di altre ch'io metteva in dubio, o a farmi dubitare di altre ch'io tenevo per certe. Altrimenti che sarebbe lo studio se non il più vano passatempo o il più goffo mestiere? Or tra le questioni filosofiche, in cui seguitando a studiare io giunsi a conclusioni un po' diverse dalle prime, è pur quella del materialismo e spiritualismo; e le differenze, ridutte a sommi capi, sono le due seguenti:

1.ª *Allora* io non conoscevo bene altro spiritualismo che il teologico, il dogmatico, quello che attribuisce una sustanzialità, una sussistenza diversa e separata o separabile allo spirito e alla materia; ora invece ho imparato a conoscere un

altro spiritualismo, quello professato sotto varie forme da Platone ed Aristotele, da Leibniz e Kant, e oggidì communemente dalla scuola critica; quello che riguarda come essenzialmente semplice ed incorporeo il *principio sustanziale* non solo dell'uomo, ma d'ogni ente qualsiasi, e considera non solo il corpo umano, ma ogni qualsiasi corpo come un composto, che alla fine si risolve necessariamente in un elemento semplice, in una *forza*, la quale con la sua attività lo produce; onde l'uomo non è già in condizione diversa dagli altri enti, inquanto egli sia costituito da un *principio semplice*, e li altri da un *principio composto*, sibbene inquanto il principio semplice che costituisce l'uomo, ha una attività diversa dal principio semplice che costituisce il bruto, la pianta, il metallo, ecc.

2.ª *Allora* io teneva per egualmente erronei lo spiritualismo ed il materialismo; *ora* porto un giudizio assai differente del loro valore comparativo. E s'intende che non parlo dello spiritualismo critico, il quale per me è verità, e *non* errore; ma dello spiritualismo dogmatico, qual contraposto del materialismo nella cerchia dell'errore. Or questo *spiritualismo* a' miei occhi non è più *egualmente*, ma assai meno biasimevole del materialismo, sì logicamente e sì moralmente.

Logicamente, perchè lo spiritualismo è soltanto *falso*, inquanto che le prove ch'esso arreca della realtà di una sustanza spirituale (intesa a modo suo) non sono valide; laddove il materialismo è *assurdo* di pianta, inquanto che l'attribuire alla materia (a qualche cosa, cioè, di corporeo) come suoi atti, modi, stati, o produtti, il senso e l'intelletto e la volontà, è cosa più grossolanamente contradittoria dell'attribuire la rotondità al quadrato.

Moralmente, perchè lo spiritualismo rispetta e salva, almeno in parte, la dignità, la libertà dell'uomo, il dovere e il diritto, il fondamento della giustizia, le condizioni insomma della vita morale; laddove il materialismo ragguaglia l'uomo ad un bruto, anzi ad un automa o ad una machina; sicchè ove giungesse mai a prevalere, a divenir davvero sistema e

legge commune, riuscirebbe necessariamente a distruggere il germe stesso della civiltà e del progresso umano. Una società d'uomini retta dallo spiritualismo può stare; ma sotto il governo del materialismo dovrebbe convertirsi in qualche cosa di simile ad una mandra di lupi.

Laonde come razionalista io pavento ed esecro infinitamente più il materialismo che lo spiritualismo; poichè questo può condurre, come condusse in effetto, al razionalismo, laddove quello non può menare ad altro che ad una recrudescenza, ad una frenesia di misticismo; chè non si viola giammai impunemente l'integrità della natura umana; e la violenza che le si fa da chi vuole ridurla a pretta materia, provoca fatalmente la violenza opposta di chi pretende ridurla a puro spirito. Alla causa del razionalismo pertanto nuoce più un materialista che cento teologi; ed io per me, non solamente in nome della logica e della morale, ma eziandio per la riuscita dell'apostolato razionalistico, preferirei le mille volte il regno di Tomaso d'Aquino a quello del barone di Holbach.

Se altri scorge in queste opinioni che ora professo una *contradizione* con quelle sostenute da me tanti anni fa, tal sia di lui: sarebbe un'accusa, che in grazia, se non altro, delle date non mi sgomenterebbe nè punto nè poco.

Eccole la mia professione di fede: io gliela ho fatta unicamente per compiacere al suo cortese invito, e non certo per voglia di entrare in disputa, nè publica nè privata, con chi che sia.

Milano, 12 aprile 1867.

FINE DELLA PARTE PRIMA.

INDICE

Prefazione	Pag.	v
La Ragione, Programma	»	3
Alcuni schiarimenti	»	11
Risposta ad una corrispondenza	»	19
Un'altra corrispondenza	»	38
Due ordini di misteri	»	46
L'assoluto e il relativo	»	53
Della vera e della falsa filosofia	»	57
Un salvatore della ragione	»	69
La teodicea dell'abbate Gratry	»	80
Realtà e fenomeno	»	96
Filosofia d'uno studente	»	102
La filosofia in Senato	»	110
Un nuovo compendio di logica	»	121
L'ordine morale e il libero arbitrio	»	141
Fatalismo e libertà	»	161
Dei principj dell'ordine sociale	»	170
La morale del razionalismo	»	186
Spiegazioni di De Potter e repliche della *Ragione*	»	194
Una nuova ontologia	»	216
La filosofia un'altra volta in Senato	»	227
Illusioni di un metafisico	»	234
Critica della filosofia officiale	»	281
Lettera a N. N.	»	327
Valore della filosofia	»	334
Difesa del criticismo	»	344
De Potter	»	368
Lettera a N. N.	»	382





